T.C.
ERCİYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

MUHAMMED MUHYİDDİN EN-NİKSÂRÎ'NİN 'ŞERHÜ'L-UMDE' ESERİNİN TAHKİKİ VE TAHLİLİ

Hazırlayan
Enes ERSOY

Danışman
Prof. Dr. Harun IŞIK

Yüksek Lisans Tezi

Şubat 2023, KAYSERİ

T.C.
ERCİYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

MUHAMMED MUHYİDDİN EN-NİKSÂRÎ'NİN 'ŞERHÜ'L-UMDE' ESERİNİN TAHKİKİ VE TAHLİLİ

(Yüksek Lisans Tezi)

Hazırlayan
Enes ERSOY

Danışman
Prof. Dr. Harun IŞIK

Şubat 2023, KAYSERİ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Enes ERSOY

İmza:

T.C.

ERCİYES ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

Program Adı : Yüksek Lisans

Tez Başlığı : Muhammed Muhyiddin En-Niksârî'nin 'Şerhü'l-Umde' Eserinin Tahkiki Ve Tahlili

Yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının a) Giriş, b) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan (Kapak, Önsöz, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) toplam 212 sayfalık kısmına ilişkin 15.02.2023 tarihinde ***Turnitin*** intihal programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre tezin benzerlik oranı**: % 18'** dir.

Filtrelemeye **alıntılar dahil** edilmiştir. Filtrelemede **yedi (7) kelimeden daha az** örtüşme içeren metin kısımları hariç tutulmuştur.

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez İntihal Raporu Uygulama Esaslarını inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmasının herhangi bir intihal içermediğini, aksinin tespit edilmesi durumunda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim. 15.02.2023

Danışman: Prof. Dr. Harun IŞIK

Öğrenci: Enes ERSOY

KILAVUZA UYGUNLUK

"Muhammed Muhyiddin En-Niksârî'nin 'Şerhü'l-Umde' Eserinin Tahkiki Ve Tahlili" başlıklı Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Lisansüstü Tez Yazım Kılavuzu'na uygun olarak hazırlanmıştır.

Hazırlayan	**Danışman**
Enes ERSOY	Prof. Dr. Harun IŞIK

Temel İslam Bilimleri ABD Başkanı

Prof. Dr. İbrahim GÖRENER

KABUL VE ONAY TUTANAĞI

Prof. Dr. Harun IŞIK danışmanlığında **Enes ERSOY** tarafından hazırlanan **"Muhammed Muhyiddin En-Niksârî'nin 'Şerhü'l-Umde' Eserinin Tahkiki ve Tahlili"** adlı bu çalışma, jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü **Temel İslam Bilimleri** Anabilim Dalında **Yüksek Lisans** tezi olarak kabul edilmiştir.

02/02/2023

JÜRİ:

Danışman : Prof. Dr. Harun IŞIK

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Sibel KAYA

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Ahmet YALÇIN

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulunun ..../......./......... tarih ve ………… sayılı kararı ile onaylanmıştır.

......../......./.........

Prof. Dr. Atabey KILIÇ
Enstitü Müdürü

ÖN SÖZ

İslami ilimlerin tamamı insan için çok önemlidir. Ancak aralarında kelam ilmi dinin temelini oluşturduğu için 'İslam dininin aslı' manasında 'Usûli'd-Din' olarak isimlendirilmiştir. Aynı şekilde diğer bütün ilimlerin kendisine bağlı olması ve bahsettiği konular açısından bakıldığında da 'ilimlerin en şereflisi' manasında 'Eşrefü'l-Ulûm' olarak nitelendirilmiştir. Durum böyle olunca kelam alanında kaleme alınan eserler de bir o kadar değer kazanmaktadır. Bu eserlerin büyük bir kısmı tahkik edilmiş, dilimize de kazandırılmıştır. Ancak bazıları da var ki matbu olarak elde bulunmadığı için başta akademisyenler olmak üzere alana ilgi duyan uzman ve araştırmacıları yazma eser kütüphanelerinin tozlu raflarında beklemektedir. Neredeyse unutulmaya yüz tutmuş olan bu eserleri tahkik ederek gün yüzüne çıkarmak ise bize düşen en asli ve en şerefli görevlerden bir tanesidir. Bu görev bilincinde olarak biz de Osmanlı dönemi âlimlerinden Muhammed Muhyiddîn en-Niksârî'nin kelam alanında kaleme almış olduğu *Şerhü Umdeti'l-Akaid* adlı kitabı İslam alemine kazandırmayı amaçlıyoruz.

Bu çalışma esnasında bazen çok zorlanarak tezi bırakma düşüncesine kapılmış olsak da Allah Teâlâ'nın tevfik ve inayetiyle uzun ve yorucu bir süreçten sonra tahkiki tamamlama şerefine nail olduk. Bu zaman diliminde her türlü destek ve yardımı benden esirgemeyen saygıdeğer danışman hocam Prof. Dr. Harun IŞIK'a, tez konumu bulmamda kendisinden ve çalışmalarından esinlendiğim Prof. Dr. Temel Yeşilyurt hocama ve tez döneminde derslerinden istifade ettiğim Prof. Dr. Murat Serdar hocama teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca küçük yaşlardan itibaren ilmi hayatımda bana en ufak bir bilgi dahi olsa katkı sağlayan bütün hocalarıma ve arkadaşlarıma sevgi ve saygılarımı iletirim. Son olarak benden hiçbir desteği esirgemeyen, hayatıma yön verecek kararları zamanında almamı sağlayarak yoluma ışık tutan ilk hocalarım kıymetli annem ve babama bir kez de buradan teşekkür etmek istiyorum.

Enes ERSOY, Kayseri, 2022

EBÛ HANÎFE VE İMÂMEYN ARASINDAKİ GÖRÜŞ FARKLILIKLARININ TESPİT VE DEĞERLENDİRİLMESİ

Enes ERSOY

Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Yüksek Lisans Tezi, Şubat 2023
Danışman: Prof. Dr. Harun IŞIK

ÖZET

Muhammed Muhyiddîn en-Niksârî (ö. 901/1495), XV. yüzyılda Sultan II. Bayezid zamanında yaşamış ve tamamen Osmanlı'nın yetiştirdiği güzîde âlimlerden bir tanesidir. II. Bayezid tarafından Ayasofya medresesi müderrisliğine tayin edilmiştir. Tefsir ilminin yanı sıra kelam ilmi ile de iştigal eden Niksârî, bu alanda iki eser kaleme almıştır. Bu eserlerden biri de çalışmamıza konu olan, Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) tarafından Necmeddin en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) *el-Akaid*'inden esinlenilerek yazılan *Umdetü'l-Akaid* adlı metin kitabına yazılan şerhtir.

El-Umde üzerine onlarca şerh yazılmış olmasına rağmen bunlardan sadece Nesefî'nin şerhi olan *el-İ'timâd* adlı eser meşhur olmuş ve tahkikli bir şekilde gün yüzüne çıkartılmıştır. Ancak *el-İ'timâd,* metnin bir şerhi olmaktan ziyade daha çok müstakil bir eser olarak yazılmıştır. Niksârî'nin şerhi ise klasik şerh metodu ile kaleme alınmış ve içerisinde Nesefî'nin şerhindeki bazı noktalara eleştiriler barındırmaktadır. Tüm bu sebepler de bizi kelam ilmine bir katkı sağlama amacıyla bu önemli şerhi gün yüzüne çıkarma çalışmasına sürüklemiştir.

Bu eser üç farklı nüshadan faydalanılarak tahkik edilmiştir. Nüshaların karşılaştırmasında ve eserin tahkikinde genel olarak akademik kurallar gereği Okan Kadir Yılmaz tarafından hazırlanan *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuz*u'nda bulunan kurallar takip edilmiştir.

Yaptığımız bu çalışma toplamda dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde metin ve şerhin sahipleri Muhyiddîn en-Niksârî ve Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin hayatlarına yer verdik. İkinci bölümde ise tahkik ettiğimiz eserin nüshaları hakkında bazı bilgilere ve tahkikte takip ettiğimiz yönteme değindik. Üçüncü bölümde de *Şerhü Umdeti'l-Akaid* eserinin tahlil ve değerlendirmesini yaptık. Son bölümde ise eserin tahkikli Arapça metnini okuyuculara sunduk.

Anahtar kelimeler: Nesefî, Niksârî, Umdetü'l-Akaid, Şerhü Umdeti'l-Akaid, Tahkik.

REVIEW AND ANALYSIS OF MUHAMMED MUHYIDDIN EN-NIKSARI'S 'AL SHARH AL UMDAH'

Enes ERSOY

Erciyes University, Graduate School of Social Sciences
Master's Thesis, February 2023
Supervisor: Prof. Dr. Harun IŞIK

ABSTRACT

Muḥyīddīn Muhammed al-Niksārī lived in the fifteenth century during the reign of Sultan Bayezid the Second and is one of the eminent scholars fully trained by the Ottoman Empire. He was appointed to the professorship of Hagia Sophia Madrasah by Sultan Bayezid the Second. al-Niksārī, who deals with ilm al-kalam as well as ilm al-tafsir, wrote two works in this field. The other is an annotation written on Abu al-Barakat al-Nasafi 's (d. 710/1310) 'Umda al-Aq'āid, inspired by the Najm al-Din al-Nasafi's (d. 537/1142) al-Aq'āid.

Although dozens of annotaitons have been written about al-'Umda, only al-I'timad, which is Nasafi's annotation, has become famous and has been brought to light interrogationally. However, al-Itimad was written as an independent work rather than an annotation of the text. As for annotation of al-Niksārī has been written in the classical annotation method and includes criticisms of some points in Nasafi's annotation. All these reasons have led us to the work of unearthing this important annotation in order to contribute to ilm al-kalam.

This work has been verified by using three different copies. In the comparison of the copies and in the verification of the work, the rules in the ISAM Edited Publication Guide prepared by Okan Kadir Yılmaz were followed in accordance with the academic rules in general.

This study we have done consists of four parts in total. In the first part, we have included the lives of Muḥyīddīn Muhammed al-Niksārī and Abu al-Barakat al-Nasafi, the authors of the text and commentary. In the second part, we touched on some information about the copies of the work we interrogated and the method we followed in the study. In the third chapter, we examined and evaluated the work of al-Sharh 'Umda al-Aq'āid. In the last part, we presented the certified Arabic text of the work to the readers.

Keywords: al-Nasafi, al-Niksārī, 'Umda al-Aq'āid, al-Sharh 'Umda al-Aq'āid, Interrogation.

İÇİNDEKİLER

EBÛ HANÎFE VE İMÂMEYN ARASINDAKİ GÖRÜŞ FARKLILIKLARININ TESPİT VE DEĞERLENDİRİLMESİ

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

***ŞERHÜ UMDETİ'L-AKÂİD*'İN TAHLİL VE DEĞERLENDİRMESİ**

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

***ŞERHÜ UMDETİ'L-AKÂİD*'İN TAHKİKLİ METNİ**

SİMGELER VE KISALTMALAR LİSTESİ

a.s.	: Aleyhisselâm
b.	: İbn
bkz.	: Bakınız
h.	: Hicrî
ö.	: Ölüm
s.a.v.	: Sallalâhu Aleyhi Vesellem
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
vr.	: Varak

GİRİŞ

İslamiyet'in ilk yıllarında özellikle Mekke döneminde indirilen ayetler incelendiğinde ayetlerin neredeyse hepsinin insanların inançlarını düzeltmeyi hedeflediğini görmekteyiz. Nitekim cahiliye döneminde insanlar arasında şirk başta olmak üzere birçok yanlış inanış mevcuttu. Mekke döneminde inen ayetler ile bu yanlış inanışların düzeltilmesi emredildi. Yanlış inanışlar düzeltildikten sonra ise Medine döneminin başlamasıyla insanların nasıl ibadet edecekleri hakkında detaylı bilgiler ayetler ve hadislerle açıklanmaya başlandı. Son olarak ise doğru bir inanışa sahip ve nasıl ibadet edeceğini bilen bir insanın; yaptığı bu ibadetlerde nasıl takva ve ihlas sahibi olacağı, ahlaki olarak bütün hastalıklardan nasıl arınacağı bildirildi.

Aynı şekilde meşhur Cibril (a.s.) hadisinde, Cebrail (a.s.) Peygamberimize önce imanın ne olduğunu, sonra İslam'ın ne olduğunu ve sonrasında ihsanın ne olduğunu sormuştur. Hadis şerhlerine baktığımızda ise burada zikredilen imanın aslında itikadi konuları, İslam'ın ameli konuları ve ihsanın ise ahlaki konuları içerdiğini görmekteyiz. Yine hadis şârihleri, Cebrail'in (a.s) ilk olarak imanın ne olduğunu sormasının itikadın önemine binaen olduğunu belirtmişlerdir.

Bu iki örnekte de gördüğümüz gibi hiç şüphesiz insanoğlunun istikamet üzere olmasında en büyük etki öncelikle itikadi problemlerin ve yanlışlıkların giderilmesidir. Bu sebeple İslamiyet'in ilk yıllarından itibaren Akaid ilmi, İslami ilimler arasında en önemli ilim olma özelliğine sahip olmuştur. Hatta Akaid ilmi isimlendirilirken bu özelliği göz önünde bulundurularak 'ilimlerin en şereflisi' manasında 'Eşrefü'l-Ulûm' denilmiştir. İslam âlimleri ise ilk dönemlerden itibaren bu alanda eserler kaleme almış ve insanların sahih ve doğru bir inanca sahip olmalarını sağlamayı hedeflemişlerdir. Bu alanda yazılan ilk eser Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) aittir. '*El-Fıkhü'l-Ekber*' adındaki bu eser Ehl-i sünnet inancında inanılması gereken tüm konuları içine alan veciz bir eserdir.

İslamiyet'in ilk yıllarında Müslümanlar, ayetlerde geçen veya Peygamberimizin söylemiş olduğu şeylere hiç sorgulamadan, yakînî bir şekilde iman ediyorlardı. Çünkü Hz. Peygamber mutlak otoriteyi temsil ediyordu. Onun vefatı ile birlikte mutlak otorite boşluğunun oluşmasının yanı sıra Kur'ân'ın muhtevası ve İslamiyet'in farklı coğrafyalara yayılmasıyla birlikte insanlar artık inanmaları gereken şeyleri sorgular hale geldiler. Bu sorgulamanın diğer bir sebebi de tercüme faaliyetleri ve farklı din ve kültür mensupları ile olan temastır. İslamiyet'e yeni giren kişilerin önceki inanışları ile İslami

inanç esasları arasında kıyaslama yapmaları da diğer bir etkendir. İlk dönemde yazılan eserler İslam inanç esaslarını Akaid risaleleri şeklinde ve nasihat üslubuna dayalı olarak ayet ve hadis merkezinde mücmel bir şekilde takdim etmişlerdir. Süreç içerisinde ortaya çıkan inanç alanına dair yeni soru ve sorunlar karşısında bu yöntemin yetersiz kalması, Mu'tezile ile birlikte kelam yönteminin doğuşunu da beraberinde getirmiştir. Ehl-i sünnet uleması Mu'tezile'nin benimsediği aklı naklin önünde gören kelam yöntemine duyarsız kalmamış, farklı bir bakış açısıyla yani akıl-nakil birlikteliğine dayalı ne aklı ne de nakli ihmal etmeyerek ve her ikisine de gereken değer ve önemi verdikleri kelam yöntemini benimseyerek pek çok kelam eseri vücuda getirmişlerdir. İşte akaid alanındaki bu eksikliği gören İslam uleması, İslam inanç esaslarının ispat ve savunmasında aklî ve naklî delillere dayalı yöntemleri ışığında ve muhaliflerin görüşlerine de yer vererek yanlışlıklarını ortaya koymak suretiyle yaptıkları tartışmalar ve yazdıkları eserlerle kelam ilminin doğuşuna ve gelişmesine büyük katkı sağlamışlardır. Ehl-i sünnet çizgisi üzerinde kelam ilmi alanında tasnif edilen eserleri ise şu dönemlere ayırabiliriz;

1. Fikrî Oluşum Dönemi

Kelam ilminin ortaya çıkış sebeplerine baktığımızda İslam dininin dahili sebeplerinin de büyük oranda etkisi olduğunu görmekteyiz. Bu dahili sebeplere baktığımızda ise öncelikle Kur'an-ı Kerîm'deki bazı müteşabih ayetlerin yorumlanması, Müslümanlar arasında çıkan siyasi çekişmeler ve görüş farklılıkları gibi sebeplere rastlamaktayız. Bu ve benzeri sebepler sonucunda Müslümanlar arasında farklı düşünce yapıları ve fırkalar oluşmuştur. Bu dönemde ortaya çıkmış birçok fırka bulunmaktadır. Bunlardan en önemlileri başta Hâriciyye olmak üzere Cebriyye, Kaderiyye, Mürcie ve Selefiyye gibi fırkalardır. Günümüzde Ehl-i sünnet olarak tabir edilen fikri oluşumun temellerini teşkil eden Selefiyye fırkası, diğer fırkalar ile mücadele etmek ve yanlış olan düşüncelerini düzeltebilmek adına birçok eser kaleme almışlardır. Bu dönemde kaleme alınan eserler genellikle bir mesele üzerine veya ismi geçen fırkalara reddiye amaçlı yazılmıştır. Örnek vermek gerekirse Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) kaleme almış olduğu *er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye* eseri bu dönemin en önemli eserleri arasındadır. Ahmed b. Hanbel dışında bu dönemde yaşamış olan Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), İmamı Âzam (ö. 150/767), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve İmam Evzâî (ö. 161/778) gibi âlimlerde diğer fırkaların görüşlerini reddetmek için önemli eserler kaleme almışlardır.

2. Mütekaddimûn Dönemi

Mütekaddimûn döneme gelindiğinde ise artık kelam ilminin temelleri İmam Eş'arî (ö. 324/935-36) ve İmam Mâtüridî (ö. 333/944) ile birlikte yavaş yavaş oluşmaya başlamış ve İmam Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) kadar devam etmiştir. Eş'ariyye mezhebinin oluşmasında en önemli isimler arasında Ebû Bekr el-Bakıllânî (ö. 403/1013), İbn Fûrek (ö. 406/1015) ve Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027) gibi isimler zikredilebilir. Mâtürîdiyye mezhebinde ise Ebü'l-Leys Semerkandî (ö. 373/983) ve Sadrü'l-İslâm el-Pezdevî (ö. 493/1100) gibi âlimler bulunmaktadır. Temellerin oluşturulduğu ve gelişim sürecine girilen bu dönemde kaleme alınan eserler varlık ve bilgi konusunun ele alındığı giriş kısmı,

ilâhiyyât, nübüvvât ve sem'iyyât ve imamet konusunun ele alındığı hatimeden oluşmaktaydı.[1] Bu dönemde kaleme alınan eserlere örnek vermek gerekirse İmam Eş'arî'nin *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne* ve İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserleri mütekaddimûn dönemi metoduyla yazılan ilk eserlerdendir.

3. Müteahhirûn Dönemi

İmam Eş'arî ve İmam Matürîdî ile başlamış olan ve Ehl-i sünnet mezhebi olarak karşıt fırkalara cevaplar vermek suretiyle İslam inanç esaslarının savunulduğu ve delillendirildiği mütekaddimûn döneminden sonra bu savunma ve delillendirmeye yeni bir boyut kazandıran İmam Gazzâli ile birlikte kelam ilminde müteahhirûn dönemi olarak adlandırılan yeni bir dönem başlamıştır. Bu dönemi temelde üç bölüme ayırmak mümkündür.[2]

Felsefî Kelam

İmam Gazzâlî'den Fahreddîn er-Râzî'ye (ö. 606/1210) kadar olan dönemi kapsayan felsefî kelam döneminin temel özelliklerinden bahsetmek gerekirse, önceki dönemlerde İslamî inanç esaslarını delillendirme noktasında sadece akıl ve nakil kullanılmışken bu dönemde felsefî görüşlere de yer verilmiştir. Ayrıca Aristo (m.ö. 384-322) tarafından ortaya koyulan mantık ilmi İslamî kurallar çerçevesinde yeniden düzenlenip İslamî ilimler arasında zikredilmiştir. Mütekaddimûn dönemi âlimlerince kullanılan 'İn'ikâs-ı Edille' görüşü mantık kuralları ile çeliştiği için bu dönemde kabul görmemiştir. Bu dönemin en meşhur Eş'arî âlimleri arasında ilk olarak zikredilmesi gereken isim dönemin kendisiyle başladığı Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid el-Gazzâlî ve Abdülkerîm eş-Şehristânî'dir (ö. 548/1153). Mâtürîdî mezhebinden ise Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142), Sirâcüddîn el-Ûşî (ö. 575/1179) ve Nureddîn es-Sâbûnî (ö. 580/1184) gibi âlimler bulunmaktadır. Dönemin temel prensiplerini taşıyan eserler arasında İmam Gazzâlî'nin *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd'ı* ve Sâbûnî'nin *el-Kifâye fi'l-Hidâye* adlı eserleri zikredilebilir.

Felsefe ile Memzûc Kelam

Bu dönemde İmam Gazzâlî'nin başlatmış olduğu felsefe ve kelam ilminin beraber kullanımı ilerleyen dönemlerde kelam eserlerinde felsefe-kelam iş birliğini tamamen mezc edilmiş olarak görmekteyiz. Bu dönemin özelliklerini yansıtan ilk eser aslında felsefî kelam dönemi meşhurlarından Şehristânî'dir. Yazmış olduğu *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm* adlı eserinde bir hayli felsefî görüşlere yer vermiştir. Ancak felsefe-kelam beraberliğini en net şekilde birbirine mezceden âlim bu dönemin öncüsü sayılan Fahreddîn er-Râzî'dir. Fahreddîn er-Râzî'den sonra gelen Âmidî ise Râzî'nin metodunu takip ederek bu dönemin prensiplerini taşıyan eserler kaleme almıştır. Bu dönemin en belirgin özelliği ise döneme ismini veren felsefi görüşlerin İslamî inanç esaslarını delillendirmede kullanılmasıdır. Dönemin önde gelen Eş'arî âlimleri başta Fahreddîn er-Râzî olmak üzere Kadı Beydâvî (ö. 685/1286),

---

[1] Murat Serdar, Harun Işık, *Kelam Tarihi*, (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2021), 229.
[2] Murat Serdar ve Harun Işık, *Kelam Tarihi*, 237.

Adûdiddîn el-Îcî'dir (ö. 756/1355). Matürîdî mezhebinde ise felsefe ile memzuc dönemde öne çıkan âlimler, eseri çalışmamıza konu olan Ebü'l-berekât en-Nesefî ve Sadrüşşerîa es-Sânî'dir (ö. 747/1346). Dönemin karakteristik özelliklerini taşıyan eserler arasında Râzî'nin *el-Metâlibü'l-Âliye*'si ve Âmîdî'nin *Ebkârü'l-Efkâr*'ı örnek olarak gösterilebilir.

Şerh ve Hâşiyeler Dönemi

Bu dönem hicrî VIII. asırdan başlayarak XIX. asrın ortalarına kadar devam etmiştir. Bu dönemde yeni eserler telif etmek yerine önceki ulemanın eserleri üzerinde çalışmalar yapılmıştır. Önceki eserlerde anlaşılmayan veya anlaşılması zor olan bölümler açıklığa kavuşturulmuş ve anlaşılması sağlanmıştır. Bu dönemin en meşhur âlimlerinden biri ise hiç şüphesiz Sa'düddin et-Teftâzânî'dir. Nesefî'nin kaleme aldığı *el-Akaid* isimli veciz eseri şerh etmiştir. Daha sonraları bu eser *Şerhü'l-Akaid* adıyla meşhur olmuş ve yıllarca medreselerde okutulmuştur. Bu dönemde kaleme alına eserleri bize en iyi anlatan şey ise Fatih Sultan Mehmet Han devri âlimlerinden Hayâlî Ahmed Efendi'nin tüm eserlerinin şerh ve hâşiye tarzında olmasıdır.

Bu dönemlerde telif edilen her eser mutlaka bizim için çok kıymetlidir. Tüm bu eserler teker teker el yazması olarak kaleme alınmış ve aynı şekilde çoğaltılmıştır. İlerleyen zamanlarda teknolojinin ilerlemesi ile birlikte artık el ile yazma veya çoğaltma işlemleri, yerini matbaalarda daha hızlı ve pratik olan seri üretimlere bırakmıştır. Matbaalar yazılan eserlere daha çok insanın ulaşmasını sağlaması açısından faydalı gibi gözükse de insanların yazma eserleri okuma ve anlama noktasında tembelliğe sürüklediği aşikardır.

Biz de bu çalışmamızda şerh ve hâşiye dönemi eserlerinden birisi olan, 15. Asır âlimlerinden Muhammed Muhyiddîn en-Niksârî'nin kaleme almış olduğu, Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin *Umdetü'l-Akaid* isimli veciz eserine şerh yaptığı *Şerhü Umdeti'l-Akaid* eserini bu tozlu raflardan kurtarıp İslam ümmetinin istifade etmesini için gün yüzüne çıkarmayı amaçlıyoruz.

Yapmış olduğumuz bu çalışma toplamda üç farklı nüsha karşılaştırılarak elde edilmiştir. Bu nüshalar Gedikli, Laleli ve Fatih nüshalarıdır. Aralarından en anlaşılır ve doğru olan Gedikli nüshasını asıl seçip metni bu nüshaya uygun şekilde tahkik yaptık. Toplamda dört ana bölümden oluşan bu çalışmanın ilk bölümünde merin ve şerh sahiplerinin hayatlarından kısaca bahsettik. İkinci bölümde tahkikini yapmış olduğumuz eserin nüshaları hakkında genel bilgilendirme yaptıktan sonra tahkik sürecinde takip ettiğimiz metottan bahsettik. Üçüncü bölümde ise Niksârî'nin şerhinin diğer şerhler ile karşılaştırmasını ve değerlendirmesine yer verdik. Dördüncü ve son bölümde de şerhin tahkikli Arapça metnini İslam ümmetinin istifadesine sunduk.

BİRİNCİ BÖLÜM

EBÜ'L-BEREKÂT EN-NESEFÎ VE MUHAMMED MUHYİDDİN EN-NİKSÂRÎ'NİN HAYATI

1.1.Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310)

1.1.1.Hayatı

Biyografi ve tabakât kitaplarını incelediğimizde Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin hayatı hakkında pek fazla bilgi olmadığını görmekteyiz. Ebü'l-Berekât en-Nesefî gibi tefsir, usul, hadis ve kelam alanlarında belli bir ilmi seviyeye ulaşmış ve kendisine 'dinin koruyucusu' manasında 'Hâfizü'd-Dîn' lakabı verilmiş bir âlimin hayatı hakkında neden bu kadar az bilginin olduğu ise merak edilen konulardan bir tanesidir. Muhammed Yazıcı tarafından Yüksek lisans tezi olarak hazırlanan bir çalışmada bu konuya dikkat çekilmiş ve bu bilgi eksikliğinin 1220'li yıllarda Orta Asya'da başlayan ve yaklaşık olarak bir asır süren Moğol istilalarından kaynaklandığı belirtilmiştir.[3] Nitekim bu istila Çin'den başlayarak önemli ilim merkezlerinden olan Buhara, Semerkant ve Belh gibi şehirleri de etkisi altına almıştır. Moğol ordusu, istila ettikleri şehirlerde sadece insanlara zarar vermekle kalmamış aynı zamanda bu şehirlerin kültürel mirasları olan kütüphanelerini de yok etmişlerdir. Zannediyoruz ki yağmalanan bu kütüphanelerin içerisinde veya şehit edilen âlimlerin zihinlerinde başta Ebü'l-Berekât en-Nesefî olmak üzere nice âlimlerin hayatları hakkında değerli bilgiler bulunmaktaydı. Ancak bütün bu bilgiler Moğol istilası ile beraber unutulmaya mahkûm oldu. Hayatı hakkında detaylı bilgilere ulaşamadığımız Nesefî'nin hayatını hocalarının, öğrencilerinin ve eserlerini detaylı olarak aktararak anlamaya çalışacağız. Nitekim kişinin ders aldığı hocalar, yetiştirdiği öğrenciler ve kaleme almış olduğu eserler bir nebze de olsa ilmi seviyesini gözler önüne sermektedir.

---

3 *Ebü'l-Berekât en-Nesefi hayat, şahsiyeti, eserleri ve el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd adlı eseri*- Muhammed Yazıcı- s. 31-32

Tam ismi Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, lakabı Hâfızüddîn, künyesi ise Ebü'l-Berekât'dir. Doğduğu yere nispetle de 'en-Nesefî' denilmiştir.[4] Buhara yakınlarında bulunan günümüzde Özbekistan'a bağlı olup 'Karşı' ismi ile anılan, Nesef şehrinde doğdu. Doğum tarihi tam olarak bilinmemekle beraber tabakât kitaplarının ittifak ettiği hocası, Şemsüleimme olarak da bilinen Muhammed b. Abdüssettâr el-Kerderî'nin vefat tarihinin 642/1244 olarak zikredilmesi, bize Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin doğum tarihinin hicri VII. yüzyılın ilk çeyreğinde olabileceği öngörüsünü oluşturmaktadır.[5]

İlmi hayatı hakkında da aynı şekilde bir hayli az bilgi olması sebebiyle İmam Nesefî'nin çocukluk dönemindeki tahsillerinden ve yapmış olduğu rıhlelerden detaylı bir şekilde bahsetmek pek mümkün değildir. Ancak Moğolların istilasından daha refah bir kent olan Kirman'a gittiği ve oradaki Kutbiyye-Sultâniyye Medresesi'nde uzun süre ders verdiği görülmektedir.[6] Kirman'dan ne zaman ayrıldığı veya ne kadar orada ikamet ettiği de tam olarak bilinmiyor olsa da 710 yılında Bağdat'a geldiği ve aynı yıl içerisinde geri dönüşü esnasında bugünkü adı Mâlülemir olan Îzec şehrinde vefat ettiği ve oraya defnedildiği bilinmektedir.[7]

İmam Nesefî'nin ilmi kişiliği hakkında İslam âlimlerinin söyledikleri sözler de bize onun değerli bir ilim adamı olduğunu göstermektedir. Nitekim hadis alanında müminlerin emiri olarak tanınan İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) İmam Nesefî'yi tanıtırken şu vasıfları sıralamıştır: "dünyanın allâmelerinden, müteahhir zahitlerden bir tanesi, Arapça, usûl ve fıkıh alanlarında faydalı eserler sahibi Ebü'l-Berekât en-Nesefî".[8] Aynı şekilde bazı terâcim kitaplarında İmam Nesefî hakkında övgüler sıraladıktan sonra ictihad'ın kendisi ile bittiği ve İmam Nesefî'den sonra mezhepte mücetehidin olmadığı iddia edilmiştir. Ancak bu iddia Bahrülulûm Abdülalî el-Leknevî (ö. 1225/1810) tarafından abartı olarak görülmüş ve kabul edilmemiştir.[9]

---

4 Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, (Mısır: Dârü's-Saâdet,1324), 101.

5 Temel Yeşilyurt, *İslam İnancının Ana Umdeleri*, (Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2000), 1.

6 Mürteza Bedir, "Ebü'l-Berekât en-Nesefî", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 36:567.

7 Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ), 6:32.

8 İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-miet'i-sâmine*, (Haydarabad: Meclis-i Dâireti'l-Maârif'il-Osmâniyye, 1972), 3:17.

9 Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *en-Nâfi'u'l-kebîr limen yutâl'u'l-Câm'a's-sagîr*, (Karaçi: İdâretü'l-Kurâni ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyyeti, 1990), 15.

1.1.2.Hocaları

Tabakat kitapları incelendiğinde İmam Nesefî'nin önemli isimlerden ilim tahsil ettiği görülmektedir. Bunlardan ilki zamanının en önemli fıkıh âlimlerinden bir tanesi olan Şemsüleimme Muhammed b. Abdüssettâr el-Kerderî'dir (ö. 642/1244). Kerderî, hicrî 559 yılında Harizm bölgesine bağlı Kerder şehrinin Berâtekîn kasabasında doğmuştur.[10] Doğduğu bölge olan Harizm'de ilmi tahsiline başlayan Kerderî, bölgenin büyük âlimlerinden olan *el-Muğrib* müellifi Mutarrizî'den (ö. 610/1213) Arap dili ve belâgatı dersleri aldı. Daha sonra zamanın ilim merkezleri arasında bulunan Semerkant'ta Burhâneddîn el-Merginânî'nin (ö. 593/1197) kaleme aldığı *el-Hidâye* eserini bizzat kendisinden okuma fırsatı buldu. Aynı zamanda *Şera'tü'l-İslâm* müellifi İmâmzâde Rüknülislâm es-Semerkandî'den (ö. 573/1177) fıkıh ve hadis dersleri aldı. Semerkand'dan sonra ilmi tahsiline devam etmek için başka bir ilim merkezi olan Buhara'ya seyahat etti. Burada ise yine zamanın önemli ilim adamları olan Şerefüddîn Ömer b. Muhammed el-Akîlî (ö. 576/1180), Bedreddin Ömer el-Versekî (ö. 594/1198), İmâdüddin ez-Zerencerî (ö. 584/1188), Hanefî fakihi ve tefsir âlimi olan Ahmed b. Muhammed el-Attâbî (ö. 586/1190), el-Fetâvâ eserinin müellifi Kadıhân (ö. 592/1196) ve son olarak Mâtürîdî kelam âlimi olan Nûreddin es-Sâbûnî'den (ö. 580/1184) fıkıh, usulü fıkıh, tefsir ve kelam dersleri almıştır.[11] Kendisi İmam Debûsî (ö. 430/1039) ve İmam Serahsî'den (ö. 483/1090) sonra fıkıh usûlünü tekrardan ihya eden kişi olduğu söylenmektedir.[12] Kerderî'nin bu kadar büyük âlimlerden ders almasına rağmen günümüze ulaşan pek fazla eseri bulunmamaktadır. Bunun sebebini ise Kerderî'nin ilim tahsilinden sonra eser telif etmek yerine önemli eserlere imza atacak olan talebe yetiştirmeye daha çok önem verdiğini söylemek mümkündür. Nitekim Kerderî'nin öğrencileri arasında İmam Nesefî'nin başka bir hocası olan Hâherzâde (ö.651/1254), Seyfeddin el-Bâharzî (ö. 659/1261), Hamîdüddîn ed-Darîr ve çalışmamıza konu olan kelam, fıkıh ve tefsir alanlarında önde gelen âlimler arasında zikredilen Ebü'l-Berekât en-Nesefî gibi âlimler bulunmaktadır. Kerderî, 9 Muharrem 642 (17 Haziran 1244) tarihinde Buhara'da vefat etti ve buraya yarım fersah mesafedeki Sebezmûn'da defnedildi.[13]

---

10 Ahmet Özel, "Şemsüleimme Kerderî", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25:276.
11 Özel, "Şemsüleimme Kerderî", 277.
12 Özel, "Şemsüleimme Kerderî", 277.
13 Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn,* 10:167.

Nesefî'nin ders aldığı ikinci hocası Hamîdüddin Ali b. Muhammed ed-Darîr'dir (ö. 666/1268). Hamîdüddin ed-Darîr, Buhara'ya bağlı olan Râmuş köyünde dünyaya gelmiştir.[14] Tabakât kitaplarında hayatı ve ilim tahsili hakkında pek fazla bilgi bulunmamaktadır. Hocaları arasında Şemsüleimme el-Kerderî ve Cemâlüddîn el-Mahbûbî (ö. 630/1233) gibi isimler bulunmaktadır. Yetiştirmiş olduğu talebeler arasında ise Ebü'l-Mehâmid Mahmud b. Muhammed el-Buhârî (ö. 636/1238) ve müellifimiz Ebü'l-Berekât en-Nesefî bulunmaktadır. Telif etmiş olduğu eserler ise *el-Fevâid (Şerhü'l-Hidâye), Şerhü'l-Menzûmetü'n-Nesefiyye* ve *Şerhü'l-Câmi'l-Kebîr*'dir. Doğup büyüdüğü yer olan Buhara'da hicrî 8 Zilkade 666 tarihinde vefat eden ed-Darîr'in cenazesine rivayete göre 50.000 kişi iştirak etmiştir.[15] Bu da bizlere Hamîdüddin ed-Darîr'in yaşadığı dönemde meşhur âlimler arasında olduğunu göstermektedir.

1.1.3.Talebeleri

Talebelerinden ilki Bedreddîn Hâherzâde Muhammed b. Mahmud el-Kerderî'dir (ö. 651/1254). Diğer âlimlerde olduğu gibi Hâherzâde'nin hayatı hakkında da tabakât kitaplarında çok fazla bilgiye ulaşamadığımız için sadece yetiştirdiği ve ders aldığı hocalarını zikretmekle yetineceğiz. Şemsüleimme el-Kerderî'nin kız kardeşinin oğlu olması sebebiyle kendisine daha çok 'Hâherzâde' (kız kardeş oğlu) denilen Bedreddîn Muhammed b. Mahmud b. Abdülkerim el-Kerderî, dayısının zamanının önemli âlimlerinden olması sebebiyle küçük yaşlardan itibaren ilim ile iştigal etme fırsatı bulmuştur.[16] Bedreddîn Hâherzâde, Buhara'da hicrî 651 yılında vefat etmiş ve dayısı Şemsüleimme el-Kerderî'nin Buhara'daki kabri yanına defnedilmiştir.[17] Hâherzâde'nin günümüze ulaşabilen tek eseri ise *el-Cevâhirü'l-Manzûme fî Usûli'd-Dîn* isimli kelam ilmine dair muhtasar bir manzumedir.[18]

Nesefî'nin öğrencilerinden ikincisi Muzafferüddîn İbnü's-Sââtî'dir (ö. 694/1295). İbnü's-Sââtî, Bağdat'a bağlı olan Derkent'te 10 Zilkade 651 yılında dünyaya gelmiştir. Babası saat üretimi ile ilgilendiği için kendisine 'saatçinin oğlu' manasında 'İbnü's-Sââtî' denilmiştir. İbnü's-Sââtî, doğduğu yer olan Bağdat'ta öğrenim gördü. Kendisini daha çok fıkıh, usulü fıkıh ve kelam ilimlerinde geliştiren İbnü's-Sââtî, Muvaffakıyye ve Müstansıriyye medreselerinde müderrislik yaptı.[19] En meşhur talebeleri arasında ise Tâceddin İbnü's-Sebbâk (ö. 750/1349),

---

14 Kasım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısrî, *Tâcü't-Terâcim*, (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1992), 215.

15 İbn Kutluboğa, *Tâcü't-Terâcim, 215.*

16 Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 163-164.

17 Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkādir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî el-Mısrî, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, (Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphanesi), 2:131.

18 Bkz. Süleymaniye Kütüphanesi Laleli nr. 2449.

19 Ahmet Özel, "Muzafferüddîn İbnü's-Sââtî", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21:190.

oğlu Mecdüddin İbnü's-Sââtî, kızı Fâtıma ve Rükneddin es-Semerkandî (ö. 701/1301) gibi isimler zikredilmektedir.[20] Hicrî 686 yılında kâdilkudât makamına geçti. 4 Cemaziyülevvel 694 yılında ise doğup büyüdüğü Bağdat şehrinde vefat eden İbnü's-Saâtî, Bağdat'ta Cüneyd-i Bağdâdî'nin yanına defnedildi.[21] Günümüze ulaşan en meşhur eseri olarak *Mecmaʿü'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn* ve *el-Bedî'* kitapları zikredilebilir.

Nesefî'nin üçüncü öğrencisi ise Hüsâmüddîn Hüseyin b. Ali es-Siğnâkî'dir (ö. 714/1314). Doğum yeri hakkında kesin bilgi olmamasına rağmen nisbesinde zikredilen 'es-Siğnâkî' ifadesi, bize Seyhun nehri kenarında bulunan, Kazakistan'a bağlı olan ve günümüzdeki ismi 'Sunakata' olan Siğnak şehrinde doğmuş olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Bu çalışmada İmam Nesefî'nin talebeleri arasında zikretmiş olduğumuz Siğnâkî, aslında İmam Nesefî ile çağdaştır ve bu iki âlim birbirlerinden istifade etmişlerdir. Bu sebeple olacak ki bazı eserlerde Siğnâkî, İmam Nesefî'nin hocaları arasında zikredilmektedir. Bağdat dışında Halep, Buhara, Kahire ve Nîşâbur gibi önemli ilim merkezlerinde de bulunduğu rivayet edilen Siğnâkî'nin Mekke'ye giderek hac vazifesini de yerine getirdiği rivayetlerde bulunmaktadır.[22] Siğnâkî'nin talebeleri arasında Kıvâmüddin el-Kâkî (ö. 749/1348), Emîr Kâtib el-İtkānî (ö. 758/1357), Celâleddin Ahmed b. Yûsuf el-Hârizmî el-Kurlânî (ö. 767/1365), Celâleddin Ahmed b. Mahmûd el-Gucdüvânî (ö. 703/1329) ve İbnü'l-Fasîh (ö. 755/1354) gibi isimler yer almaktadır. Siğnâkî'nin vefat tarihi olarak kaynaklarda 710,711,714 gibi birbirinden farklı tarihler verilse de bazı olayların tarihleri ile kıyaslandığında en isabetli tarihin hicrî 714 yılı olduğu anlaşılmaktadır.[23] *el-Vâfî Şerhü'l-Kâfî*, *en-Nihâye fî Şerhi'l-Hidâye* ve *el-Muvassal,* Siğnâkî'nin günümüze ulaşan en meşhur eserleri olarak zikredilebilir.

1.1.4.Eserleri

1- El-Vâfî: Bu eserin asıl yazılış amacı olarak kaynaklarda İmam Nesefî'nin aslında Merginânî'nin *el-Hidâye*'sine bir şerh yazmak istediğini ancak çağdaşı olan âlimlerden Tâcüşşerîa'nın (ö. 709/1309) 'Bu onun şanına yakışmaz' sözü üzerine *el-Hidâye*'den ayrı olarak müstakil bir eser kaleme aldığını belirtmektedir.[24] Bu eserde Hanefi mezhebinin genel görüşlerinden bahsederken aynı zamanda Şafii ve Mâlikî mezheplerinin görüşlerine de yer vermiştir. Eserin dikkat çeken başka bir özelliği ise kitap da ismi geçen âlimlere harfler ile işaret etmesidir. Örneğin İmam- A'zam için (ح), İmam Ebu Yusuf için (س), İmam Şafiî için ise (ف)

---

20 Özel, "Muzafferüddîn İbnü's-Sââtî", 21:190.
21 Özel, "Muzafferüddîn İbnü's-Sââtî", 21:190.
22 Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye, 62.*
23 Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye, 62.*
24 Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye, 102.*

harflerini kullanmıştır. Bu eser Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye tarafından *el-Kâfî* şerhi ile beraber 2020 yılında 3 cilt olarak yayınlanmıştır.

***2- Fedâilü'l-A'mâl*:** Bu eser isminden de anlaşılacağı üzere Peygamberimizin hadislerinde geçen efdalü, ehabbü, ekmelü, ekremü, etyebü gibi lafızlarla övülmüş olan amelleri toplamayı amaçlamıştır.

3- Fâide Mühimme li-Def'i Külli Nâzile Mülimme: Bu eser bazı kaynaklarda İmam Nesefî'ye nispet edilmiş olsa da müellife aidiyeti konusu mutlaka tevsîk edilmelidir.

4- Kenzü'd-Dekâik: Hanefi doktrininde Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *el-Muhtasar*'ı ve Burhânü'ş-Şerîa'nın (ö. 709/1309) *el-Vikâye*'si ile beraber 'mütûnü's-selâse' olarak isimlendirilen ve Osmanlı döneminde başucu kitapları arasında zikredilen metin kitaplarından bir tanesidir. Bu eser müellifin telif etmiş olduğu *el-Vâfî* isimli eserin bir özeti mahiyetindedir. Hanefi mezhebinde önemli bir yere sahip olan bu eser üzerinde otuza yakın şerh ve haşiye çalışmaları yapılmıştır. Bunlardan en meşhurları arasında Zeylâî'nin (ö. 743/1343) *Tebyînü'l-Hakâik*'i, Bedreddin el-Aynî'nin (ö. 855/1451) *Remzü'l-Hakâik*'i, İbnü Nüceym'in (ö. 1005/1596) *el-Bahrü'r-Râik*'i zikredilebilir. Bu eser defalarca şerhleri ile beraber yayınlanmıştır.

5- Menârü'l-Envâr: Hanefi usûlü fıkıhçılarının önde gelen isimlerinden birisi olan İmam Pezdevî'nin (ö. 493/1100) *Kenzü'l-Vusûl* isimli eserinin ihtisar edilmiş halidir. Bu eser ile ilgili yapılan kırka yakın ihtisar, şerh ve tanzim çalışması, bu eserin Hanefi usûlü fıkhında ne kadar önemli bir yer edindiğini gözler önüne sermektedir. Bu çalışmalardan en meşhurları ise İmam Haskefî'nin (ö. 1088/1677) *İfâdatü'l-Envâr alâ Usûli'l-Menâr,* Ekmeleddîn el-Bâbertî'nin (ö. 786/1384) *el-Envâr fî Şerhi'l-Menâr* ve İbni Melek'in (ö. 821/1418'den sonra) *Şerhü Menâri'l-Envâr fî Usûli'l-Fıkhi*'dir. Eser ilk olarak 1870 yılında Delhi'de yayınlanmıştır.

6- Keşfü'l-Esrâr fî Şerhi'l-Menâr: İmam Nesefî'nin Usûlü fıkha dair *Menârü'l-Envâr* isimli muhtasar eseri üzerine yazmış olduğu şerhtir. Bu eser iki cilt olarak Bulak'ta 1819 yılında basılmıştır.

7- El-Leâlî'l-Fâhira fî Ulûmi'l-Âhira: İmam Nesefî'nin bu eseri hakkında yaptığımız araştırmalar sonucunda Nesefî'ye nispetinden başka herhangi bir bilgiye ulaşamadık.

8- El-Münevvir: Bu eser de yine *Menârü'l-Envâr* isimli usulü fıkıh kitabının şerhidir.

9- El-Musaffâ: Necmeddin en-Nesefî'nin usulü fıkha dair yazmış olduğu manzume olan *el-Manzûmetü'n-Nesefiyye* adlı eserin şerhidir. Manzûme olarak telif edilen bu eser Hanefi

fıkhına dair yazılan ilk hilaf eserlerinden bir tanesidir. Eser yazma olarak Ankar Milli Kütüphane'de 01 Hk 798 numarada bulunmaktadır.

10- El-Mustasfâ fî Şerhi'n-Nâfi' fi'l-Furû': İsminden de anlaşalıcağı üzere bu eser Ebü'l-Kâsım es-Semerkandî'nin (ö. 888/1483'ten sonra) *el-Fıkhü'n-Nâfi'* adlı eserinin şerhidir. Bu eser Süleymaniye Kütüphanesi Fatih koleksiyonu 1841 numarada bulunmaktadır.

11- Şerhü'l-Muntahab fî Usûli'l-Mezheb: Bu eser de İmam Nesefî'nin Ahsîkesî'nin (ö. 644/1246-47) fıkıh usulüne dair yazmış olduğu muhtasar eser *el-Muntahab*'ın şerhidir. Yazma olarak Süleymaniye Kütüphanesi Fatih koleksiyonunda 1318 numarada bulunmaktadır. Bu eser de Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya koleksiyonu 2312 ve Fatih koleksiyonu 1318 numarada bulunmaktadır.

12- El-Kâfî fî Şerhi'l-Vâfî: Eserin nüshalarında geçen bazı bölümlere bakıldığına bu eserin eksik olan veya tam anlaşılamayan yerlerini açıklığa kavuşturmak için yazıldığı tespit edilebilir. Bu eserin yazma eserler kütüphanelerinde yüzlerce nüshasının olması da ne kadar revaç gördüğünün kanıtıdır.

13- Medâriku't-Tenzîl ve Hakîkatu't-Te'vîl: Belki de müellifin en meşhur eseri olarak addedebileceğimiz bu eser, dirayet tefsirlerinin en meşhurlarından olan Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf* adlı eserinden istifade edilerek kaleme alınmıştır. Eserin mukaddime bölümüne bakıldığında İmam Nesefî'nin bu eseri kaleme almasının nedenleri arasında arkadaşlarının ve talebelerinin kendisinden hem akıcı hem de anlaşılması kolay bir eser telif etmesini istedikleri belirtilmiştir.[25] İmam Nesefî de bu istek doğrultusunda eserini hem anlaşılması kolay hem de akıcı bir üslupla kaleme almıştır. Eserde çoğunlukla kıraat farklılıklarına ve kelimelerin i'rabî özelliklerine değinilmiş, ayrıca ayetlerle ilişkili olarak gerekse kelami gerekse fıkhî hükümlere de yer verilmiştir. Kelami ve fıkhi görüşler Hanefî-Matürîdî çerçevesinde aktarılırken kesinlikle Şâfiî ve Eş'arî mezhepleri eleştirilmemiştir. Bu da eserin müstakil bir tefsir olmasını sağlamıştır. Bu eser üzerine geçmişte ihtisar ve şerh çalışmaları yapılmışken günümüzde de doktora ve yüksek lisans çalışmaları yapılmıştır. Eser ilk olarak Arapça haliyle Bombay'da 1862 yılında yayınlanmıştır. Daha sonra ise Harun Ünal, Şerafettin Şenaslan, Ömer Faruk Haznedaroğlu tarafından Türkçeye tercüme edilerek Ravza yayınlarından 10 cilt halinde 2019 yılında basılmıştır.

---

[25] Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-Tenzîl*, (Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 1:24.

14- el-Umde: Çalışmamıza konu olan bu eser, İmam Nesefî'nin kelam ilmine dair telif etmiş olduğu bir muhtasardır. Kelami bütün konuları içerisinde barındıran bu muhtasar eser Ömer en-Nesefî'nin *el-Akaid*'ine benzetilmiştir. Hatta bazı kaynaklarda bu eserin ismi 'koruyucunun, savunucunun umdesi' manasında *'Umdetü'l-Hâfıziyye'* olarak zikredilmiştir. Bunun sebebi ise Ebü'l Berekât'in bu eserinin, sanki Ömer en-Nesefî'nin *el-Akaid*'inde geçen görüşlerin avukatlığını yapıyor olmasıdır. Ancak bu eser kelamî konuları ele alırken *el-Akaid*'ten daha çok ayrıntılara değinse de Ömer en-Nesefî'nin *el-Akaid*'i kadar şöhret bulamamıştır. Medrese öğrencileri arasında kelam ilmi ile iştigal edenler için bir başlangıç mahiyetinde olması bu eserin medreseye yeni başlayanlar için yazıldığını ve kolayca anlaşılacak bir üslupla yazıldığını göstermektedir.

Eser ilk olarak W. Cureton (ö. 1864) tarafından *'The Pillar of Creed'* ismiyle İngilizceye çevrilmiş ve Arapça metni ile beraber yayınlanmıştır. Daha sonra ise Temel Yeşilyurt hocamız tarafından Türkçeye çevrilmiş ve *'İslam İnancının Ana Umdeleri'* ismiyle 2019 yılında Endülüs yayınları arasında okuyucu ile buluşmuştur. Bu eserin yaklaşık 22 yazma nüshasının bulunması ne kadar kıymetli bir eser olduğunu gözler önüne sermektedir. Ayrıca bu eser üzerine başta müellifin kendi şerhi olmak üzere onlarca şerh ve haşiye çalışmaları yapılmıştır. Yapılan bu şerhleri şu şekilde sıralayabiliriz;

a. Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *el-İ'timâd fî'l-İ'tikâd.*

b. Cemâlü'd-Dîn Mahmud b. Ahmed el-Konevî (ö.770/1368-69), *ez-Zübde*.

c. Şemsü'd-Dîn Muhammed b. Yusuf el-Konevî (ö.778/1386), eserin ismi kaynaklarda tam olarak bulunmamasına rağmen müellifin şerhinin varlığı bilinmektedir.

d. Ahmed b. Oğuz Danişmend el-Akşehîrî (ö. 800/1397-98), *el-İntikâd fî Şerhi Umdeti'l-İ'tikâd.* Bu şerh üzerinde Enes Durmuş tarafından yüksek lisans çalışması yapılmış olup yazma nüshaları farklı kütüphanelerde bulunmaktadır.

e. Ebu Tahir İsmail b. Sûdekîn el-Mâlikî en-Nûrî (ö.846/1442-43), bu eserinde ismi kaynaklarda zikredilmemektedir.

f. Halil b. Abdullah el-Buhârî en-Neccârî, *Şerhü Umdeti'l-Akaid.*

g. Şemsü'd-Dîn Muhammed b. İbrahim en-Niksârî (ö.901/1495-96), *Şerhü Umdeti'l-Akaid li'n-Nesefî*.

h. Ekmelü'd-Dîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Hanefî (ö.786/1384-85), *Şerhü Umdeti'l-Akaid li'n-Nesefî.*

i. Ebü'l-Fedâil Ahmed b. Ebî Bekr el-Mar'âşî el-Hanefî (ö.870/1465-66), bu eser ise Nesefî'nin eserini bir manzumeye dönüştürmüştür.

El-Umde içerik ve sınıflandırma olarak yaklaşık on dokuz fasıldan oluşmuştur. Kelam alanında yazılan diğer eserler İlâhiyyât, Nübüvvât ve Sem'iyyât şeklinde üç bölüme ayrılmışken, Ebü'l-Berekât'ın eserinde bu taksimâtı görememekteyiz. İmam Nesefî daha çok başlıklandırmayı konulara göre ayırmış ve fasılları buna göre düzenlemiştir. Örneğin birinci fasıl "فصل العالم حادث" şeklinde isimlendirilmiştir. Bir akaid kitabı formatında yazıldığı için de kelamî delillere çok fazla değinmez.

1.2.Muhammed Muhyiddîn en-Niksârî

1.2.1.Hayatı

Tam adı Muhyiddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Hasan en-Niksârî er-Rûmî el-Hanefî'dir. Hayatı hakkında biyografi kitaplarında veya kendi yazmış olduğu eserlerde pek ayrıntılı bilgiye yer verilmemiştir. Tokat'ın Niksar ilçesinde dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi tam olarak bilinmemekle beraber ilmi tahsilini yaptığı hocalara ve vefat tarihine bakıldığında hicrî 9. asrın ilk çeyreğinde doğmuş olabileceği söylenebilir.

İlmi hayatı ve yaptığı yolculuklar hakkında da pek fazla bilgi elde edemediğimiz Niksârî'nin ilmi hayatını hocaları ve görev yerlerine bakarak tahmin etmeye çalışacağız. Bu sebeple daha çok Niksârî'nin hocaları hakkındaki detaylara değineceğiz. İlk olarak yaşadığı dönemin ilim merkezlerinden bir tanesi olan Tokat'ın Niksar ilçesinde doğmuş olması onun ilim hayatına erken yaşlarda başlamış olma ihtimalini güçlendirmektedir. Yaşadığı dönemdeki farklı ilim merkezleri olan Bağdat, Şam, Kahire gibi şehirlere seyahatte bulunduğuna dair hiçbir kaynakta bilgi olmaması sebebiyle tamamen Osmanlı'da yetişmiş bir ilim adamı olduğunu söylemek mümkündür. Ancak ders aldığı hocaların bulunduğu şehirlere seyahat ettiğini ve bu hocaların müderrislik yaptığı medreselerde ilim tahsili yaptığını söylemek mümkündür.

İlim tahsilini tamamladıktan sonra farklı görevler üstlenen Niksârî'nin görevleri arasında hiç şüphe yok ki en önemlisi Ayasofya Camiinde vermiş olduğu tefsir dersleridir. Nitekim Sultan II. Bayezid (ö. 918/1512), Niksârî'nin tefsir ilmindeki üstünlüğünden haberdar olunca ondan günlük 50 dirhem ücret karşılığında Ayasofya'da tefsir dersleri vermesini istemiştir.[26] Hatta Niksârî'nin tefsir derslerine bizzat teşrif etmiş ve onlardan istifade etmiştir.[27]

---

26 Taşköprizâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâikü'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî), 166.

27 Taşköprizâde, *eş-Şekâikü'n-Nu'mâniyye, 166.*

Bunun dışında ilk görev yeri olan ve kendisi için İsfendiyaroğulları'ndan İsmail Bey (ö. 883/1479) tarafından Kastamonu'da inşa ettirilen İsmail Bey medresesinde müderrislik yapmıştır.[28] Tüm bunlara rağmen Niksârî, ne İsmail Bey'in kendisi için yaptırmış olduğu medresede ders verdiği zamanlarda, ne de Ayasofya'da müderrislik yaptığı zamanlarda devlet başkanlarından makam veya mevki istememiştir. Bu da bizlere Niksârî'nin çok mütevazı bir kimliğe sahip olduğunu açıkça göstermektedir. Taşköprizâde (ö. 968/1561), Niksârî'den bahsederken şu cümleleri nakleder; "Rahmetli babamın anlattığına göre Niksârî, babamın hem dayısı hem de hocasıydı. Babam ondan şöyle bahsederdi; O iyiliğin kaynağı ve ahlakların en güzellerini toplayan birisiydi. Dünya yaşantısında az ile yetinen, kendi nefsini terbiye ile meşgul ve yalnız Allah Teâlâ'ya yönelmiş, mahlukatından ise yüz çevirmiş bir kişilikti."[29]

Ayasofya'daki tefsir derslerini tamamladıktan sonra Niksârî, cemaate yönelerek şu şekilde hitap etmiştir; "Ey İnsanlar; Ben Rabbimden okumuş olduğumuz bu tefsir derslerini tamamlayacak ömrü bahşetmesini istemiştim. Umarım ki Rabbim benim ömrümü hayır ve imanla tamamlar." Bu duasına cemaat âmin diyerek icabette bulundu. Bu olaydan sonra evine vardığında hastalandı ve bu hastalığından dolayı hicrî 901 yılında vefat etti.[30] Kabri ise İstanbul'un Vefa semtinde bulunan Ebü'l-Vefâ hazretlerinin türbesindeki kabristanlığa defnedilmiştir.[31]

1.2.2.Hocaları

Niksârî'nin ders almış olduğu hocaların ilki Hüsameddin Hüseyin b. Abdurrahman et-Tokâdî'dir (ö. 860/1456) ve lakabı İbn Meddâs'dır. Fatih Sultan Mehmet Han (ö. 886/1481) döneminin önde gelen âlimlerindendir. Tokat'ta doğan Hüsameddin et-Tokâdî'nin ilim tahsilini nerelerde yaptığı konusunda pek fazla bilgi bulunmamaktadır. Ancak hicri 845'li yıllarda Amasya müftüsü olması ve Amasya'da kendi adına Hüsâmiyye medresesini açtırması onun iyi ve kaliteli bir eğitim aldığı ayrıca ilmi seviyesi yüksek bir âlim olduğunu bizlere göstermektedir.

Fatih Sultan Mehmet Han'ın İstanbul'u kuşattığını haber alan Hüsameddîn et-Tokâdî, Amasya'daki müftülük görevini bırakarak Peygamberimizin (s.a.v.) "Ne güzel asker" iltifatına mazhar olmak için İstanbul'a seyahat etmiş ve İstanbul'un fethine iştirak etmiştir. İstanbul'un

28 Hasan Gökbulut, "*Muhyiddîn Muhammed b. İbrahim Niksârî'nin Hayatı ve Duhân Suresi Tefsirinin Tahkiki*" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1993), 11.
29 Taşköprizâde, *eş-Şekâikü'n-Nu'mâniyye, 166.*
30 Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb*, (Beyrut: Dârü İbni Kesîr, 1986), 10:15.
31 Taşköprizâde, *eş-Şekâikü'n-Nu'mâniyye, 166.*

fethinden sonra da İstanbul'da kalarak hayatına devam eden et-Tokâdî, kendi adına bir camii inşa ettirmiştir. 860 yılında ahirete irtihal etmiş ve bânisi olduğu mescidin karşısında bulunan kabristanlığa defnedilmiştir. Tokâdî'nin, mezar taşında kendisinin Fatih Sultan Mehmet Han'ın mestçi başı olduğu da kaydedilmiştir. Bu mescit şu anda İstanbul'un Fatih semtinde 'Hüsameddin İbn Meddâs Camii' olarak hizmet vermeye devam etmektedir.

İkinci hocası ise Molla Yegân'dır (ö. 865/1461 civarı). Asıl adı Muhammed b. Muhammed b. Yegân b. Armağan b. Halil olup aslen Aydınlıdır. Biyografi kitaplarında doğum tarihine yönelik herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. İlk ilim tahsilini Aydın'da tamamladıktan sonra Bursa'ya seyahat ederek Molla Fenârî'den (ö. 834/1431) başta kıraat olmak üzere birçok ilim dalında icazetini aldı. Daha sonra Bursa'da bulunan ve şu anda kendi adıyla anılan Molla Yegân Medresesinde yıllarca müderrislik yaptı. Hicrî 834 yılında Molla Fenârî'nin ahirete irtihali üzerine onun yerine Bursa kadılığına getirildi. Hatta bazı rivayetlere göre Osmanlı Devleti'nin Molla Fenârî'den sonra ikinci müftüsü olduğu da zikredilir.[32]

844 yılında hac vazifesini yerine getirmek için Mekke-i Mükerreme'ye ve Medine-i Münevvere'ye seyahat etti. Burada Molla Gürânî (ö. 893/1488) ile tanışıp onun tefsir ve hadis ilimlerindeki yeteneğinin farkına varıp kendisi ile beraber Bursa'ya gelmesini istedi. Bu daveti geri çevirmeyen Molla Gürânî, Molla Yegân ile beraber Bursa'ya geldi. Sultan Murad Han (ö. 855/1451) ile yakın dostluğu olan Molla Yegân hac dönüşü ziyareti esnasında Sultan Murad'ın 'Onca yer gezip gördün, bize ne hediye getirdin?' sorusuna Molla Gürânî'yi kastederek 'Tefsir ve hadis ilimlerinde mahir bir âlim getirdim' demiştir.[33] Sultan Murad, Molla Gürânî'ye Hüdâvendigâr medresesinde müderrislik görevi verdi. Daha sonra ise Manisa'da bulunan İstanbul'u fethedecek olan Şehzade Mehmet'in hocalığı görevine tayin etti.[34]

Yetiştirmiş olduğu öğrenciler arasında oğulları Yegânzâde Mehmed Paşa, Yegânzâde Molla Sinaneddin, Yûsuf Bâlî (ö. 840/1436-37), İstanbul'un ilk kadısı Hızır Bey (ö. 863/1459), Şeyhülislam Efdâlzade Hamidüddin (ö. 908/1503) gibi âlimler zikredilebilir.

Biyografi kitaplarını incelediğimizde Molla Yegân'a ait çok fazla eserin olmadığını görmekteyiz. Bunun sebebini ise Molla Yegân'ın ömrünü eser telif etmek yerine talebe yetiştirmeye adadığı olarak gösterebiliriz. Vefat tarihi de ihtilaflı olan Molla Yegân'ın

---

32 Abdülkadir Özcan, "Molla Yegân", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30:265.

33 Taşköprizâde, *eş-Şekâikü'n-Nu'mâniyye,* 51.

34 Taşköprizâde, *eş-Şekâikü'n-Nu'mâniyye,* 51.

biyografisinde yer alan bilgiler karşılaştırıldığında h. 865 yılı civarında vefat ettiği söylenebilir.[35]

Muhyiddîn en-Niksârî'nin bir diğer hocası ise asıl adı Fethullah b. Ebî Yezîd b. Abdülaziz b. İbrahim eş-Şâberânî eş-Şirvânî eş-Şemâhî olan Fethullah eş-Şirvânî'dir (ö. 891/1486). Günümüzde Azerbaycan sınırları içerisinde bulunan Şamahı Rayonu beldesinde h. 820 yılı civarında dünyaya gelmiştir. İlim hayatına Anadolu'da başlayan Şirvânî, daha sonraları Semerkand'a giderek orada Uluğ Bey'in (ö. 853/1449) yaptırmış olduğu Uluğ Bey Medresesi'nde ders görmüştür.[36] Semerkand'a gittiğinde oradaki tasavvuf büyüklerinden de feyz alan Şirvânî, memleketine dönerek Allah Teâlâ'nın dinine hizmet etmeye gayret etmiş, Çandaroğlu İsmail Bey'in teveccühünü kazanmıştır. Hatta bizzat İsmail Bey'e ders verdiği ve İsmail Bey'in kurdurmuş olduğu, Niksârî'nin de öğrenim gördüğü hatta hocası Şirvânî ile tanıştığı medrese olan İsmail Bey medresesinde müderrisliğe atanmıştır.[37]

O zamanlar Osmanlı sınırları içinde bulunmayan Kastamonu'da yaşayan ve Çandaroğlu İsmail Bey medresesinde ders veren Şirvânî, Fatih Sultan Mehmet Han'ın İstanbul'u kuşattığı ilk aylarda Osmanlı'ya seyahat etmiş ve burada bulunan Sadrazam Çandarlı Halil Paşa'ya (ö. 857/1453) *el-Ferâid ve'l-Fevâid* adlı eseri takdim etmiştir. Bu eserin mukaddime bölümünde ise Semerkand'dan ayrılmasının asıl sebebinin Osmanlı'ya daha yakın olmak olduğunu açıkça ifade etmiştir. Buradan yola çıkarak Şirvânî'nin fetih zamanında Bursa'da bulunması ve Sadrazama yakın bir konumda olması onun İstanbul'un fethinde küçük de olsa bir payı olduğunu düşündürmektedir. İstanbul'un fethinden sonra Sadrazam Halil Paşa idam edilince orada kalmak için bir sebebi bulunmayan Şirvânî, tekrar memleketi Kastamonu'ya geri dönmüştür. Kastamonu'da da Osmanlı devletine yakınlaşmak isteyen Şirvânî, Fatih Sultan Mehmet Han'a *Mecelle fi'l-Mûsikî* adlı eseri ithaf etmiştir. Ancak hayatının geri kalanını Kastamonu'da geçirmiş olduğu ve Osmanlı Devleti'nde herhangi bir makama getirilmediği göz önünde bulundurulursa bu hediyesinin beklediği ilgiyi görmediğini söyleyebiliriz.[38]

Şirvânî, h. 870 yılı civarında hac vazifesini yerine getirmek için Mekke-i Mükerreme'ye seyahat etti. Hac vazifesini yerine getirdikten sonra bir müddet daha Mekke'de kalarak ders halkaları oluşturdu ve birçok öğrenciye icazet verdi. İcazet verdiği isimler arasında Mekke kadısının oğlu Ebü's-Suûd Cemâleddin İbn Zahîre de bulunmaktadır. Mekke'den döndükten

---

35 Özcan, "Molla Yegân", 30:265.
36 Taşköprizâde, *eş-Şekâikü'n-Nu'mâniyye,* 65.
37 Taşköprizâde, *eş-Şekâikü'n-Nu'mâniyye,* 51.
38 Cemil Akpınar, "Fethullah eş-Şirvânî", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12:464.

sonra ise hayatının geri kalanını tedris ve telife adayan Şirvânî, Şemâhî'de hicrî 891 yılının Safer ayında ahirete irtihal etmiştir.[39]

1.2.3.Talebeleri

Biyografi ve tabakât kitaplarına baktığımızda Niksârî'nin yetiştirmiş olduğu talebelerin sarihen zikredildiği bir kaynak bulamamaktayız. Ancak müderrislik yapmış olduğu medreselere baktığımızda birisi Kastamonu'da inşa edilen ve rivayetlere göre İsmail Bey tarafından 300 kitap yapılan İsmail Bey medresesi, diğeri ise İstanbul'un en gözde ilim halklarından birisi olan Ayasofya Medresesi'dir. Bu gibi önemli yerlerde verilen derslerden çok büyük âlimlerin yetişmesi ise kaçınılmazdır.

Her ne kadar daha fazla talebe yetiştirdiği kanaatinde olsak da kaynaklarda bulabildiğimiz ve kesin olarak öğrencisi sayabileceğimiz iki kişi bulunmaktadır. Bunlardan ilki Ayasofya'daki tefsir derslerine iştirak ettiği rivayet edilen Sultan II. Bayezid Han ve matematik, astronomi ve mantık gibi ilimleri okuttuğu eş-*Şekâik* müellifi Taşköprüzâde'nin babası Muslihiddîn Mustafa Efendi'dir (ö. 935/1529).

1.2.4.Eserleri

Niksârî'nin eserlerini zikredeceğimiz bu bölümde sadece birkaç tanesinin Niksârî'ye nispeti kesinlik kazanmıştır. Geri kalanlar ise sadece biyografi eserlerinde Niksârî'ye nispet edilmiştir. Eserlerin üzerinde Niksârî'ye aidiyeti noktasında veya eserin telif tarihi noktasında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

1- ***Tefsîrü Sûreti'd-Duhân*:** Eserin mukaddimesinde geçtiği üzere Sultan II. Bayezid'e ithafen yazılmıştır. Ayetler tefsir edilirken hem dirâyet hem de rivâyet üslubu kullanılmıştır. Çoğunlukla ayet lafızlarının özellikleri üzerinde durulmuş ve yeri geldiğinde kıraat farklılıklarına da yer verilmiştir. Bazı konularda ise isrâiliyyâttan da faydalanıldığı görülmektedir. Tefsirde zikredilen bazı konularda Zemahşerî (ö. 538/1144), Râzî (ö. 606/1210) ve Beyzâvî (ö. 685/1286) gibi müfessirlerin görüşlerinden de faydalanılmıştır. Ayrıca bu eser 1993 yılında Hasan Gökbulut Hoca tarafından yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır.

2- ***Hâşiye alâ Tefsîri'l-Beydâvî*:** Bazı kaynaklarda Niksârî'nin bu isimde bir eserinin olduğu zikredilse de yapılan araştırmalar sonucunda bu isimde bir eserin olmadığı veya Eserin müellife tevsîkinin tam olarak yapılamadığı söylenebilir.

---

[39] Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, 8:51.

3- ***Tefsîri Sûre-i İhlâs*:** Osmanlı döneminde yazılmış en eski sure tefsirlerinden birisi olan bu eser Osmanlı Türkçesi olarak kaleme alınmıştır. Bu eseri telif etme sebebini eserin mukaddimesinde Arapça bilmeyen ancak namaz kılan bazı kimselerin namaz esnasında okudukları surelerin manalarını anlayabilmeleri ve daha huşûlu bir namaz eda etmelerini istemesi olarak belirtmiştir. Bu kısa eserde ilk olarak İhlas suresinin faziletleri ile ilgili rivayetleri sıralamış sonrasında ise sebebi nüzulüne değinmiştir. Eserin tefsir bölümünde ise çoğunlukla Fahreddin Râzî'den istifade ettiği anlaşılmaktadır.

4- ***Şerhü Akaidi'n-Nesefî*:** Bu eser biyografi kitaplarında her ne kadar Niksârî'ye atfedilse de eser hakkında bilgi bulunmamaktadır.

5- ***Şerhü Kasîdeti Bed'i'l-Emâlî*:** Bu eserin de Niksârî'ye nispeti hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Siraceddin Ali b. Osman el-Ûşî'ye (ö. 575/1179 [?]) ait olan *Bedü'l-Emâlî* veya *Kasîdetü Yekûlü'l-Abd* adlı kelama dair yazılmış olan manzûme türündeki eserin şerhidir.

6- ***Hâşiye alâ Şerhi'l-Vikâye*:** Burhanüşşeria (ö. 630/1232) tarafından kaleme alınan *Vikâyetü'r-Rivaye* adlı eser Hanefi mezhebinin "mütûn-u erbaa" olarak isimlendiren en önemli dört metin kitabından biridir. Torunu Sadrüşşeria es-Sânî (ö. 747/1346) ise bu değerli eser üzerine *Şerhü'l-Vikâye* isimli bir şerh yazarak bu veciz eseri açıklamıştır. Niksârî'ye nispet edilen bu eser ise Sadrüşşeria es-Sânî'nin şerhinin anlaşılmayan ve kapalı olan yerlerini açıklamak amacıyla yazılmış bir haşiyedir.

7- ***Şerhü'l-İzâh el-İfsâh ale'l-Îzâh*:** Hatip el-Kazvînî (ö. 739/1338), ilk olarak Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhü'l-Ulûm* adlı eserinin belagat hakkındaki üçüncü bölümünü ihtisar amacıyla *Telhîsü'l-Miftâh* ismiyle bir eser kaleme almıştır. Daha sonraları ise bu eserin bir şerhi mahiyetindeki *el-İzâh*'ı tasnif etmiştir. Niksârî de *el-Îzâh*'daki kapalı gördüğü yerleri açıkladığı bir şerh yazmıştır.

8- ***Hâşiye alâ Şerhi'l-Mülahhas*:** Astronomi alanındaki başarıları sebebiyle kendisine "Alâü'l-Müneccim" lakabı verilen Çağmînî'nin (ö. 618/1221 [?]) astronomi hakkında yazmış olduğu *el-Mülahhas* isimli esere Uluğ Bey'in emri üzerine Kadızâde Rûmî (ö. 844/1440'tan sonra) tarafından *Şerhü'l-Çağmînî* ismiyle bir şerh kaleme alınmıştır. Üzerinde birçok şerh ve haşiye çalışmaları yapılan bu şerhin haşiyelerinden bir tanesi de Niksârî'ye aittir.

9- ***Risâle-i İslâm*:** Osmanlı Türkçesi olarak kaleme alınan bu eserin Süleymaniye kütüphanesi Tırnovalı koleksiyonu no.1096'da bulunmaktadır.

10- ***Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Lârî alâ Şerhi'l-Meybûdî li'l-Hidâyeti'l-Hikme*:** *Hidâyetü'l-Hikme*, meşhur matematikçi ve filozof Ebherî (ö. 663/1265 [?]) tarafından klasik İslam felsefesi hakkında yazılmış dünyanın dört bir köşesinde nüshaları bulunacak kadar meşhur olmuş bir eserdir. Bu muhtasar eser üzerinde çok sayıda şerh ve haşiye çalışmaları yapılmıştır. Bunlar arasında en meşhur olanı ise şüphesiz Kâdî Mîr Hüseyin b. Muîniddin (ö. 880/1475) tarafından telif edilen *Şerhü Hidâyeti'l-Hikme*'dir. Bu eser de çok değerli olup üzerine onlarca haşiye yazılmıştır. Zikri geçen eser ise Niksârî'nin Muslihiddin el-Lârî (ö. 979/1572) tarafından kaleme alınan *Haşiye alâ Şerhi'l-Kâdî Mîr alâ Hidâyeti'l-Hikme* eserinin üzerine yazdığı bir haşiyedir.

11- ***Meseletü'l-Kühli mine'l-Kâfiye:*** Bu eser İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *el-Kâfiye* isimli meşhur nahiv eserinde anlaşılması en zor bölümlerden birisi olan ve 'kühl meselesi' olarak zikredilen bölümün anlaşılması için Niksârî tarafından yazılan şerhtir. Suudi Arabistan'da Şerif Neccâr tarafından tahkik edilerek 2004 yılında yayınlanmıştır.

12- ***Şerhü'l-Hârûniyye fi't-Tasrîf:*** Niksârî'nin kaleme almış olduğu bu şerh İbnü'l-Herevî Necmeddin Ömer'in yazmış olduğu muhtasar bir sarf kitabı olan *el-Hârûniyye fi't-Tasrîf* isimli eserin şerhi olup Süleymaniye ve Laleli kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır.

13- Şerhü Umdeti'l-Akaid li'n-Nesefî: Ebü'l-Berekât Nesefî tarafından kaleme alınan *Umdetü'l-Akaid* isimli muhtasar kelam kitabının şerhidir. Fatih, Laleli ve Gedikli olmak üzere üç nüshası bulunmaktadır. Bu eser hakkında daha detaylı bilgileri tahkik bölümünde zikredeceğiz.

İKİNCİ BÖLÜM

NÜSHALAR HAKKINDA BİLGİLENDİRME VE TAHKİKTE TAKİP EDİLEN YÖNTEM

2.1. *Şerhü Umdet'il-Akaid*'in Nüshaları Hakkında Bilgilendirme

Çalışmamıza konu olan bu eserin müellif hattı bulunmamakla birlikte halihazırda mevcut olan üç farklı nüshasına ulaşılmıştır. Bu nüshaların hiçbirinde eserin asıl metni dahilinde Muhammed Muhyiddîn en-Niksârî'ye aidiyeti noktasında bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak nüshaların üzerinde metinden sayılmayan kısımlarda Niksârî'nin ismi zikredilmektedir. Bununla beraber birçok biyografi ve tabakât kitabında da Niksârî'nin aynı isimde bir eserinin olduğu defalarca zikredilmektedir.[40] Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda her ne kadar bu eserin Niksârî'ye aidiyeti noktasında tam bir tevsîk yapılamasa da büyük ihtimalle biyografi kitaplarında zikri geçen ve Niksârî'ye nispet edilen bu eser çalışmamıza konu olan *Şerhü Umdeti'l-Akaid* isimli eserdir.

2.1.1. Gedikli Ahmet Paşa Nüshası

Aslında Afyon'da Gedikli Ahmed Paşa kütüphanesinde bulunan bu nüshanın orijinali daha sonraları Ankara'da bulunan Milli kütüphaneye taşınmıştır. Bu nüsha toplam 114 varaktan oluşup her bir sayfada ortalama 13-17 satır bulunmaktadır. Nâsih tarafından eser üzerinde farklı noktalarda metin sahibinin kendi şerhi olan *el-İ'timâd* isimli şerhten alınan bazı dipnotlar ve düzeltmeler vardır.

Gedikli nüshasının giriş sayfasında bulunan Vâkıf Ahmed b. Mîr Muhammed tarafından yazıldığını düşündüğümüz 1197 tarihinden başka bir tarih bulunmamaktadır. Eserde metinden alınan lafızlardan önce 'قوله' sözü eklenmiş ve bu kelimeler koyu ve yer yer büyük bir şekilde yazılmıştır. Belirli bir kısımdan sonra ise 'قوله' kelimelerinin kırmızı renkte yazıldığı görülmektedir. Bu da bize eserin klasik bir şerh metodu olan memzuc şerh yöntemi ile yazıldığını göstermektedir.

Bu çalışmamızda diğer iki nüsha ile karşılaştırıldığında nahiv ve yazım kurallarına uyması, okunaklı oluşu, elimizde bulunan kısımlarında manayı değiştirecek şekilde bir eksikliğin veya fazlalığın

---

40 İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârfîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, (Beyrut: Müessetü't-Tarîhi'l-Arabî ve Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî), 2:218; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, 8:196; İbnü'l-İ'mâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 10:14; Taşköprizâde, *eş-Şekâikü'n-Nu'mâniyye*, 165.

olmaması gibi sebepleri göz önünde bulundurarak Gedikli nüshasını asıl nüsha olarak belirledik. Ancak Gedikli nüshasını incelediğimizde ise nüshada bazı eksikliklerin olduğunu tespit ettik. Bu eksiklerin temin edilmesi için kütüphane ile iletişime geçmiş olsak da ne yazık ki kaybolan sayfalara ulaşamadık. Biraz sonra değineceğimiz Laleli ve Fatih nüshaları göz önünde bulundurularak eksik sayfalar tamamlanmıştır.

2.1.2. Laleli Nüshası

Süleymaniye kütüphanesinde Laleli koleksiyonunda bulunan bu nüsha toplamda 137 varaktan oluşmaktadır. Her bir sayfada ortalama 17 satır vardır. Nüshanın koleksiyon numarası ise 2314'dür. Nüsha üzerinde farklı noktalarda Sultan III. Selim'in (ö. 1223/1808) mührü bulunmaktadır. Nüshanın giriş sayfası üzerinde bulunan tek tarih ise 1031 yılını işaret etmektedir. Bu tarih göz önünde bulundurulduğunda diğer iki nüshadan daha önce istinsah edildiği anlaşılmaktadır. Laleli nüshası, Gedikli ve Fatih nüshalarının aksine *Şerhü Umdeti'l-Akaid* kitabını metin olarak eksiksiz bir şekilde günümüze ulaştıran en eski ve tek nüshası olma vasfını taşımaktadır. Bununla birlikte bu nüshada hem nahiv hem de yazım kuralları açısından bir hayli fazla hata bulunmaktadır. Ayrıca diğer iki nüshanın ortak olduğu birçok noktada Laleli nüshası muhalefet etmekte ve farklı ibareler barındırmaktadır. Nâsih bazı noktalarda başlıklandırma yapmış olsa da nüshanın tamamında başlıklandırma bulunmamaktadır. Bazı konularda ise konunun anlaşılması için ibarenin kenar boşluklarına açıklayıcı kısa bilgilerde barındırmaktadır. Nüshada bulunan bu ve benzeri kapalılıkların yanı sıra hatalı olduğunu düşündüğümüz birçok noktada yapılan hatalar meselelerin yanlış anlaşılmasına sebebiyet vereceği için bu nüshayı asıl nüsha olarak seçmedik.

2.1.3.Fatih Nüshası

Süleymaniye kütüphanesi Fatih koleksiyonunda 5362 numaraya kayıtlı olan bu nüshada toplam 5 eser bulunmaktadır. Bu eserlerin ilki Ebü'l-Berekât Nesefî'nin *el-Umde* isimli eseri, ikincisi çalışmamıza konu olan *Şerhü Umdeti'l-Akaid* isimli eser, üçüncüsü ise *el-Umde* üzerine yazılan başka bir şerh olarak isimlendirilen bir eserdir. Dördüncü eser Niksârî'nin Emâlî üzerine yazmış olduğu şerhtir. Beşincisi ise ünlü matematikçi Ömer b. Ahmed el-Çullî'nin *Ta'likât 'alal Mevâzi' el-Muşkila ve Tenbihat 'ala Rumûz el-Mabâhis el-Mu'zila min el-Risâlat el-Bahâiyya* isimli şerhidir. Niksârî'nin eseri toplamda 28 varaktan oluşmaktadır. Bu sayfalar 13/a dan başlayıp 41/a'da son bulmaktadır. Her bir varakta ortalama 26 satır vardır. Metin olan yerler klasik şerh usulüne uygun olarak 'قوله' sözleriyle belirtilmiş ve kırmızı renkte yazılmıştır.

Nahiv ve yazım kuralları açısından üç nüsha arasından en doğru nüshadır. Ancak bu nüsha da maalesef tam olarak günümüze ulaşamamıştır. Eserin sadece Peygamber Efendimizin mucizelerinden hurma kütüğünün inlemesine kadar olan kısmı günümüze ulaşmıştır. Bu yüzden bu nüshayı da asıl nüsha olarak seçmedik. Nüshanın giriş sayfasında herhangi bir tarih yoktur. Nüshanın ikinci sayfasında ise vakfeden kişinin mührü vardır. Mühür üzerinde ise 1251 tarihi bulunmaktadır.

2.2. Eserin Tahkikinde Takip Edilen Yöntem

Bu eserin tahkikinde genel olarak Okan Kadir Yılmaz tarafından hazırlanan *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuz*u'nda bulunan kurallar takip edilmiştir. Bu bağlamda belirtmemiz gereken birkaç husus bulunmaktadır. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz;

1) Yazma eserlerin nüshalarının karşılaştırılmasında iki yöntem bulunmaktadır. Bunların ilki nüshalar arasında bulunan önemli önemsiz her farkı dipnotlarda belirtmek suretiyle olan karşılaştırmadır. İkincisi ise sadece muhakkikin önemli gördüğü farklılıkların dipnotlarda belirtilmesiyle olan tahkiktir. Biz ise bu çalışmamızda eserin uzunluğu, nüshalar arasında manayı değiştirmeyen farkların aşırı derecede fazla olması gibi sebepleri göz önünde bulundurarak ikinci yöntemi benimsedik.

2) Nüsha farklılıklarını belirtirken Gedikli nüshası için (ق), Fatih nüshası için (ف) ve Laleli nüshası için (ل) harfini kullandık.

3) Nâsihler nüshalarda kısaltmalar noktasında tek bir üslup kullanmamış, kelimeleri bazen kısaltarak yazmış bazen ise açınımını kullanmıştır. Biz ise bu çalışmamızda ilgili kelimelerin tamamını kısaltarak yazdık.

4) Nüsha farklılıklarında fazlalıklar için (+) işaretini, eksiklikler için (-) işaretini ve alternatif olan kelimeler veya cümleler için ise (:) işaretini kullandık.

5) Nüshalar arasında bulunan farklılıklarda hem nahiv hem de mana açısından en uygun kelimeyi seçmeye özen gösterdik ve diğer nüshalarda bulunan kelimeleri dipnotta belirttik.

6) Nüshaların bazı noktalarında mana açısından bazı kelimelerin eksik olduğunu ve bu eksiklikler sebebiyle yanlış anlaşılma olmaması için ([ ]) işareti içerisinde bu kelimeleri ekledik.

7) Eserin tanıtımı noktasında değindiğimiz gibi musannif tarafından kitap için herhangi bir başlıklandırma yapılmamıştır. Sadece konu başlarında metinde geçen ibarelerin bazılarına fasıl kelimesi eklenerek zikredilmiştir. Biz ise musannifin başlıklandırmasını da göz önünde bulundurarak bütün konuları başlıklandırdık.

8) Eserde geçen hadisi şeriflerin tahricinde ise klasik sistem olan (Cilt + sayfa + hadis no) sistemini kullandık.

9) Son olarak eserimiz memzuc bir şerh olduğu için metin ve şerhi ayırt edebilmek amacıyla Nesefî'ye ait olan ibareleri parantez içerisinde yazarak ve kırmızı font ile belirttik.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞERHÜ UMDETİ'L-AKÂİD'İN TAHLİL VE DEĞERLENDİRMESİ

Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin veciz olarak kaleme almış olduğu *el-Umde* eseri üzerine onlarca şerh yazılmıştır. Bu bölümde *el-Umde* üzerine yazılan şerhler arasında ne gibi etkileşimlerin olduğunu ve aralarındaki benzerlik ve farklılıkları belirteceğiz. Şerhler arasındaki karşılaştırmayı tahkikini yaptığımız *Şerhü Umdeti'l-Akâid*, metin sahibin kendi şerhi olan *el-İ'timâd* ve Akşehîrî'nin şerhi *olan el-İntikâd* eserleri arasında yapacağız. Ardından Niksârî'nin şerhinde nasıl bir üslup kullandığını, kendisinden önceki görüşleri benimseyip benimsemediğini ve ne gibi itirazlarda bulunduğuna değineceğiz.

3.1. *Şerhü'l-Umde, el-İ'timâd* ve *el-İntikâd* Şerhlerinin Karşılaştırması

Nesefî'nin metni üzerine yazılan ilk şerh olan *el-İ'timâd* isimli eser her ne kadar *el-Umde'*nin şerhi olarak zikredilse de aslında bir şerhten ziyade metinden bağımsız olan müstakil bir çalışma olduğu da söylenebilir. Nitekim Nesefî de *el-İ'timâd*'ın girişinde eserin yazılma amacından bahsederken *el-Umde*'de kapalı kalan ve delil yetersizliği olan bazı bölümlerin açıklanması için bu eseri kaleme aldığını dile getirmektedir.[41] Ayrıca Nesefî'nin şerhinde klasik şerh metodu olan önce metnin zikredilip sonra açıklama yapılmasına eserin hiçbir noktasında rastlamamaktayız. Bu da bizlere aslında şerhin direk *el-Umde*'yi metin kabul edip bu metne bağlı kalarak metnin bir açıklaması olarak kaleme alınmadığını göstermektedir. Bu eserin bir şerh olarak yazılmadığını düşündüren başka bir özelliği ise eserde metinle alaka en ufak bir dönüş dahi olmamasıdır. Örneğin klasik şerhlere baktığımızda mutlaka metnin daha iyi anlaşılması için metinde geçen lafızlar açıklanmakta veya metinde geçen cümlelerin irabına dair bilgilendirmeler yapılmaktadır. Ancak *el-İ'timâd*'da bunların hiçbirine rastlamamaktayız. Sonuç olarak bu şerhin aslında kendi başına müstakil bir eser olduğu, ayrıca içerisinde çok kıymetli bilgiler barındırdığı ancak *el-Umde*'nin bir şerhi olmadığı kanaatine varmaktayız.

Niksârî'nin *Şerhü'l-Umde*'si ise *el-İ'timâd*'ın aksine tam bir klasik şerh metodu ile yazılmış bir şerh olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim eserde şerhler yapılmadan önce *el-Umde* metninden şerh yapılacak olan kısım Nesefî'ye atfen 'قوله' sözü ile beraber zikredilip ardından ibarenin daha iyi

---

[41] Nesefî, *el-İ'timâd*, 106-107.

anlaşılması için açıklamalar yapılmaktadır. Yeri geldiğinde ise metinde geçen cümlelerin irabı veya kelimelerin manaları da açıklanmaktadır. Bu da bizlere *Şerhü'l-Umde*'nin klasik bir şerh olarak kaleme alındığını açıkça göstermektedir. Bu açıdan baktığımızda da Niksârî'nin eserinin *el-Umde*'yi daha iyi anlamak isteyen birisi için daha çok yardımcı olacağını gözler önüne sermektedir.

Akşehîrî'nin şerhi olan *el-İntikâd* kitabında ise Niksârî'nin üslûbuna benzer bir üslup görmekteyiz. Nitekim klasik şerh metoduna uyarak önce metinde geçen ibareleri zikretmiş, ardından konuları daha anlaşılır hale getirecek açıklamalar yapmıştır. Niksârî'nin şerhine nispetle daha detaylı bilgiler içeren bu şerh metinde geçen ibareleri kelime kelime açıklamıştır. Akşehîrî, bazı konularda hem Nesefî'ye hem de *Umde*'nin bazı şârihlerine itirazlar etmektedir. Örneğin teşbih konusunda Nesefî'nin Umde'sinde geçen 'وعندنا هي تثبت' ibaresinde bulunan 'نا' zamirinden maksadın Hanefî uleması olduğunu iddia eden bazı şârihlerin hata yaptığını belirtmektedir.[42] Niksârî'den yaklaşık 100 yıl önce yaşamış olan Akşehîrî'nin bu üslupta bir şerh kaleme almış olması muhakkak ki kendisinden sonra gelen âlimlere örnek teşkil etmiştir. *el-İntikâd* eseri üzerinde yapılan çalışmalarda yukarıda zikri geçen konuda kastedilen şârihin Niksârî olduğu iddia edilmiştir. Ancak bu iddia tarihi olarak mümkün değildir. Nitekim bu çalışmalardan bir tanesinin sahibi Enes Durmuş, Akşehîrî'nin itirazlarının Niksârî'ye olduğu konusunu hatalı bulmuş ve Akşehîrî'nin itirazının kendisinden önce yazılmış olan başka bir şârihe olduğunu belirtmiştir.[43]

3.2. *Şerhü'l-Umde*'de Müellifin Üslubu

Muhyiddîn en-Niksârî bu eserinde klasik şerh usulüne uygun olan bir metot izlemiştir. Nitekim Nesefî'nin *el-Umde*'sinde geçen her başlığı ele almış ve metinde geçen ibareleri eserine ekleyerek bu metin üzerinden değerlendirme yapmıştır. Gerekli yerlerde metnin irabına değinmiş, anlaşılması garip olarak gördüğü kelimelerin manalarını ise açıklığa kavuşturmuştur. Örneğin metinde geçen, mübteda ile haber arasına bir hayli sözcüğün girmiş olduğu ve anlaşılamayacağını düşündüğü 'في حيز الإمكان' sözünün 'إرسال الرسل' kelimesinin haberi olduğunu belirtmiştir.[44]

Müellif metin yazarı gibi itikadi mezhep olarak Matürîdî mezhebini benimsediği için eserindeki delillendirmeler ve konu başlıkları da Matürîdî mezhebine göre sıralanmıştır. Mesela Allah Teâlâ'nın sıfatlarından bahsederken Matürîdî görüşü benimseyerek tekvin sıfatını da sübûtî sıfatlardan zikrederek ayrı bir başlık oluşturmuştur. Aynı şekilde Ehl-i sünnet görüşlerini delillendirmede aklî ve naklî delillendirmelerin olduğu konularda önce naklî delilleri zikreder ardından aklî delilleri belirtir. Örneğin Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd* adlı eserinde Kur'an-ı Kerîm'in mahluk olduğunu kanıtlamak için

---

42 Ahmed b. Oğuz Danişmend el-Akşehîrî, *el-İntikâd fî Şerhi Umdeti'l-İ'tikâd*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, no "45 Hk 947", vr. 41b-42a.

43 Enes Durmuş, "*Ahmed b. Oğuz el-Akşehrî'nin el-İntikâd fî şerhi Umdeti'l-İ'tikâd Adlı Eseri Bağlamında Bazı Kelâmî Görüşleri*" (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2019), 43.

44 Niksârî, *Şerhü Umdeti'l-Akaid*, Gedikli Ahmet Paşa Kütüphanesi, no "03 Gedik 17865", vr. 47b.

önce naklî delilleri zikreder, ardından aklî delilleri sıralar.[45] Aynı şekilde Niksârî de bu yöntemi takip etmiş ve bu meselede önce naklî delili zikretmiş ardından aklî delillere yer vermiştir.[46] Metinde geçen itikadi konuların delillendirmesinde ise çoğunlukla Ehl-i sünnet olmayan fırkaların görüşlerini zikrettikten sonra 'نقول' veya 'قال أهل السنة والجماعة' veya 'قلنا' diyerek Ehl-i sünnetin görüşünü nakletmiştir. Bu delillendirmeleri naklederken de öncesinde konunun daha iyi anlaşılabilmesi için okuyucuya gerekli mukaddimeleri zikretmeden de konuya giriş yapmamıştır. Örneğin Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) peygamberlerin en üstünü olması meselesini açıkladığı bölümde bu meseleyi anlamak isteyen birisinin öncesinde bir hazırlık mahiyetinde olan insanoğlunun üç mertebesinin olduğunu ve bu mertebelere göre üstünlüklerinin belirlendiğini anlatmaktadır. Bu da okuyucuya konuyu anlaması ve karşıt görüşlü bir kişinin getirilen delilleri kabullenmesi açısından çok büyük bir kolaylık sağlamaktadır.

Muhyiddîn en-Niksârî, bu eserin telifinde kelam ilmindeki ilmi düzeyini bizlere gösterirken aynı zamanda mantık, tefsir ve lügat ilimlerinde de mahir olduğunu kanıtlamaktadır. Nitekim itikadî meselelerin delillendirmesini yaparken çoğunlukla nakli delillerin yanında akli delilleri de zikretmiş ve bu delilleri mantık kuralları çerçevesinde aktarmıştır. Örneğin Allah Teâlâ'nın hayat ve ilim gibi sıfatlarının varlığından bahsederken mantık kurallarına riayet ederek önce bir delil sunmuş, ardından bu delillerin mukaddem ve tâlîlerini yakîn bir bilgiye ulaşana kadar delillendirmeye devam etmiştir. Aynı şekilde karşıt görüşlerin delillerine cevap verirken mantık ilminin usullerinden nakzetme veya menetme gibi görüş çürütme yöntemlerini kullanmıştır.[47]

Bu eserin en göze çarpan özelliği ise metin sahibinin kendi yazmış olduğu şerh olan el-İ'timâd'da zikredilen veya Ehl-i sünnet âlimleri tarafından kullanılan bazı delillendirmelerde gördüğü hataları 'وفيه نظر' cümlesi ile eleştirmesidir. Niksârî ardından kurtarılabilecek olan görüşleri 'اللهم إلا أن يقال' cümlesi ile tevil etmeye çalışmıştır. Örneğin Allah Teâlâ'nın mekândan münezzeh olduğunun delillendirildiği bölümde mekânın mahluk olduğu ve Allah Teâlâ'nın mahluk olan bir şeyle ilişkilendirmenin müstehil olduğunu bu yüzden Allah Teâlâ'nın mekân ile ilişkilendirilemeyeceğini delil olarak sunulmuştur. Niksârî ise burada Ehl-i sünnet'e göre mekânın hakikatte bir varlığının bulunmadığını, sadece bir boşluktan ibaret olduğunu ve hakikatte varlığının olmadığını aktarmıştır. Bu sebeple mekânın da mahluk olmadığını ve getirilen delilin tam bir delil niteliği taşımadığını belirtmiştir. Ardından ise bu delillendirmenin ancak mekânın tanımında muhaliflerin görüşleri benimsendiği takdirde doğru olacağını belirtmiştir.[48] Nitekim muhaliflere göre mekân hariçte de varlığı olan mahluk bir varlıktır. Bu şekilde Niksârî'nin delillendirmede tespit ettiği sıkıntı da ortadan kalkmış bulunmaktadır.

---

45 Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *et-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, (Kahire: Mektebü'r-Ravdati'ş-Şerîfe, 2006), 44.
46 Niksârî, *Şerhü Umdeti'l-Akaid*, vr. 23b.
47 Niksârî, *Şerhü'l-Umde*, vr. 51b.
48 Niksârî, *Şerhü'l-Umde*, vr. 21b.

Konuların delillendirilmesi açısından bakıldığı zaman Niksârî, İlâhiyyât ve Nübüvvât bölümlerinde genellikle akli delilleri daha fazla kullanmışken bazen de nakli delillerden ayetlere yer vermiştir. Ancak Semiyyât bölümüne bakıldığında bir hayli fazla hadisin kullanıldığını görmekteyiz. Ne var ki bu yöntemi kullanan Niksârî, hadislerin sıhhat derecelerine pek fazla dikkat etmemiştir. Nitekim eserde geçen hadislerin tahricini yaptığımız esnada hadis olarak Peygamber Efendimiz'e (s.a.v.) nispet edilen birkaç sözün aslında uydurma olduğunu tespit ettik. Örneğin Kuran-ı Kerim'in mahluk olduğunu ispat etmek için kullanmış olduğu 'القرآن كلام الله غير مخلوق' sözünü Peygamber Efendimiz'e nispet etmiş ancak araştırıldığında Molla Ali el-Kârî'nin 'bu söz bütün yönüyle batıldır.' dediği ortaya çıkmaktadır.[49] Aynı şekilde Peygamberimiz'e nispet edilen diğer bir söz ise Allah Teâlâ'nın rüyada görülebilmesi bahsinde görülebileceğine delil olarak sunmuş olduğu ' رأيت ربي في المنام فقلت: كيف الطريق إليك، وقال: اترك نفسَك وتعال' sözüdür. Nitekim bu söz hakkında yapmış olduğumuz araştırmalar sonuncunda aslında bu sözün tasavvuf büyüklerinden Bâyezîd-i Bistâmî'ye ait olduğunu görmekteyiz.[50]

Niksârî'nin bu şekilde aslı olmayan hadisleri eserinde zikretmesini ise şu şekilde açıklayabiliriz: Niksârî bu şerhi telif ederken elinde bulunan en önemli kaynaklardan bir tanesi de Nesefî'nin *el-İ'timâd* adlı eseridir. Bu esere baktığımızda ise aynı şekilde bu sözlerin Peygamber Efendimiz'e nispet edildiğini görmekteyiz. Büyük ihtimalle Niksârî, bu hadisleri *el-İ'timâd*'dan alarak araştırma ihtiyacı duymadan olduğu gibi nakletmiştir. Bu da eserde geçen bazı hadislerin uydurma olmasını beraberinde getirmiştir.

Sonuç olarak çalışmamıza konu olan ve gün yüzüne çıkmasıyla kelam ilmiyle iştigal eden kişilere bir hayli fayda sağlayacağını düşündüğümüz, XV. yüzyıl âlimlerinden Muhammed Muhyiddîn en-Niksârî'nin kaleme almış olduğu *Şerhü Umdeti'l-Akaid* adlı eser, konuların sınıflandırılması, metin sahibine olan eleştirileri ve eserde takip etmiş olduğu delillendirme yöntemleri açısından okumaya ve okutulmaya değer bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır.

---

49 Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kārî el-Herevî, *el-Mesnu' fî Ma'rifeti'l-Hadîsi'l-Mevzu'*, (Beyrut: Müessisetü'r-Risâle, 1398). 129.

50 Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Sıfatü's-Safve*, (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2000), 2:306.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ŞERHÜ UMDETİ'L-AKÂİD'İN TAHKİKLİ METNİ

4.1.Eserde Geçen Kısaltmalar

1-) إلخ. – إلى آخره

2-) ق. م. – قبل الميلاد

3-) هف. – هذا خلف

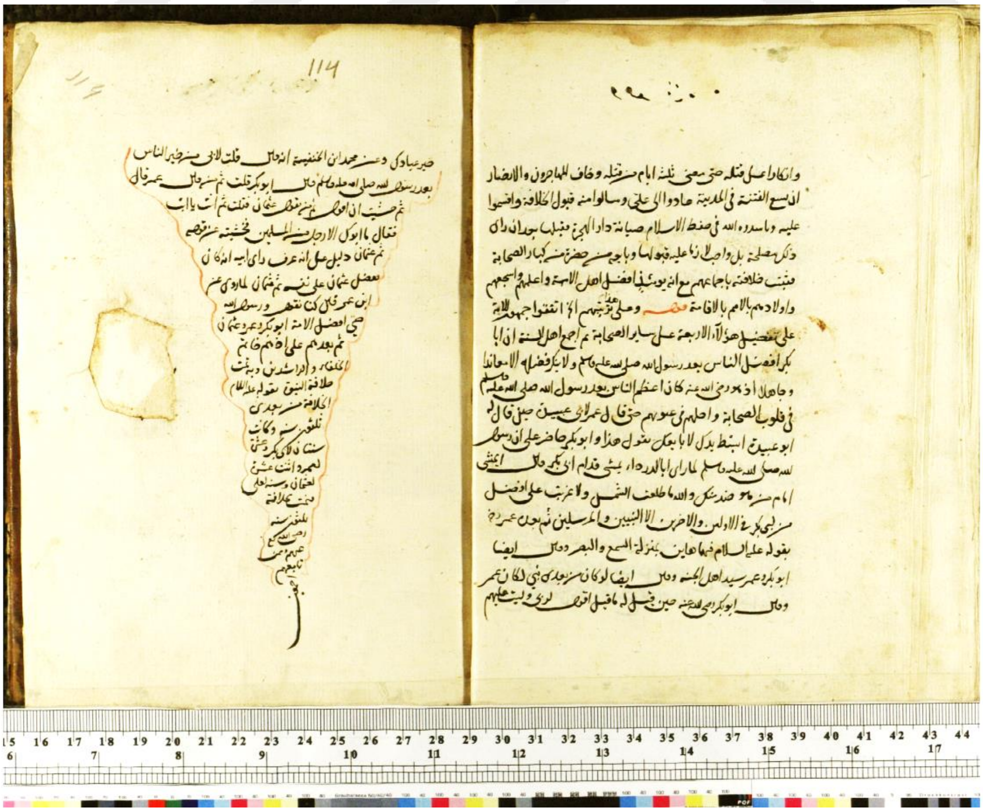
3-) هـ. – هجري

4-) م. – ميلادي

4.2. Nüshaların Görselleri

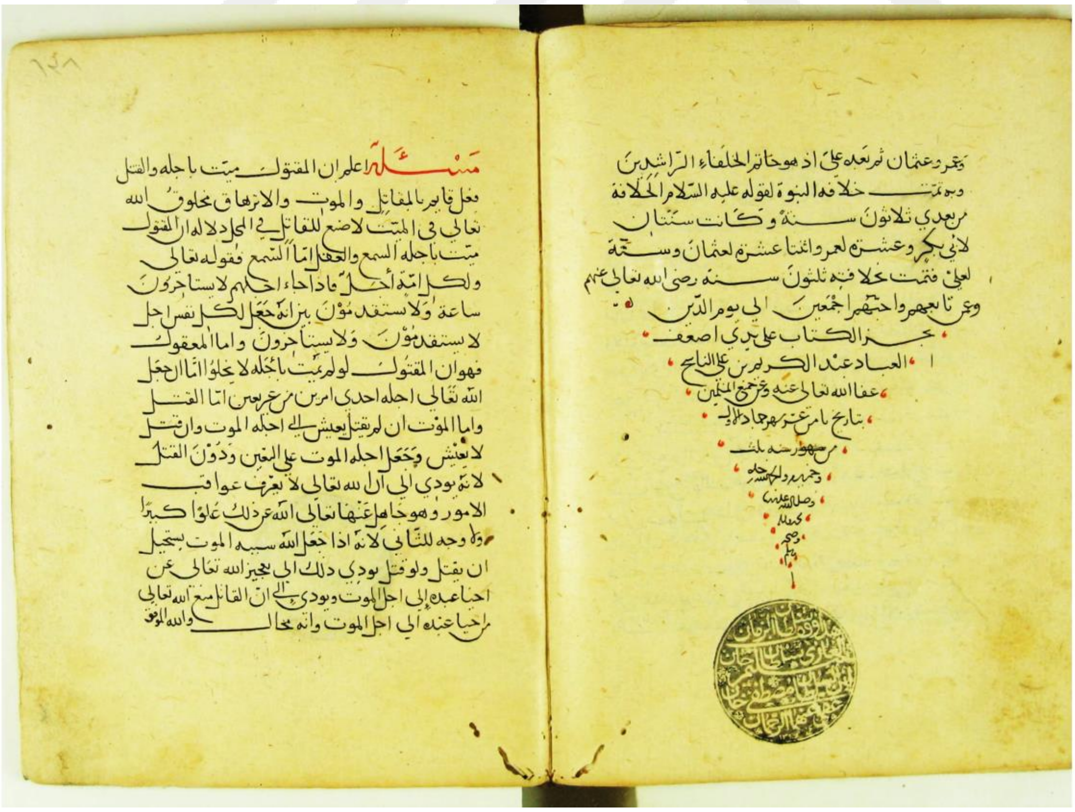
4.2.1. Gedikli Nüshası İlk ve Son Sayfaları





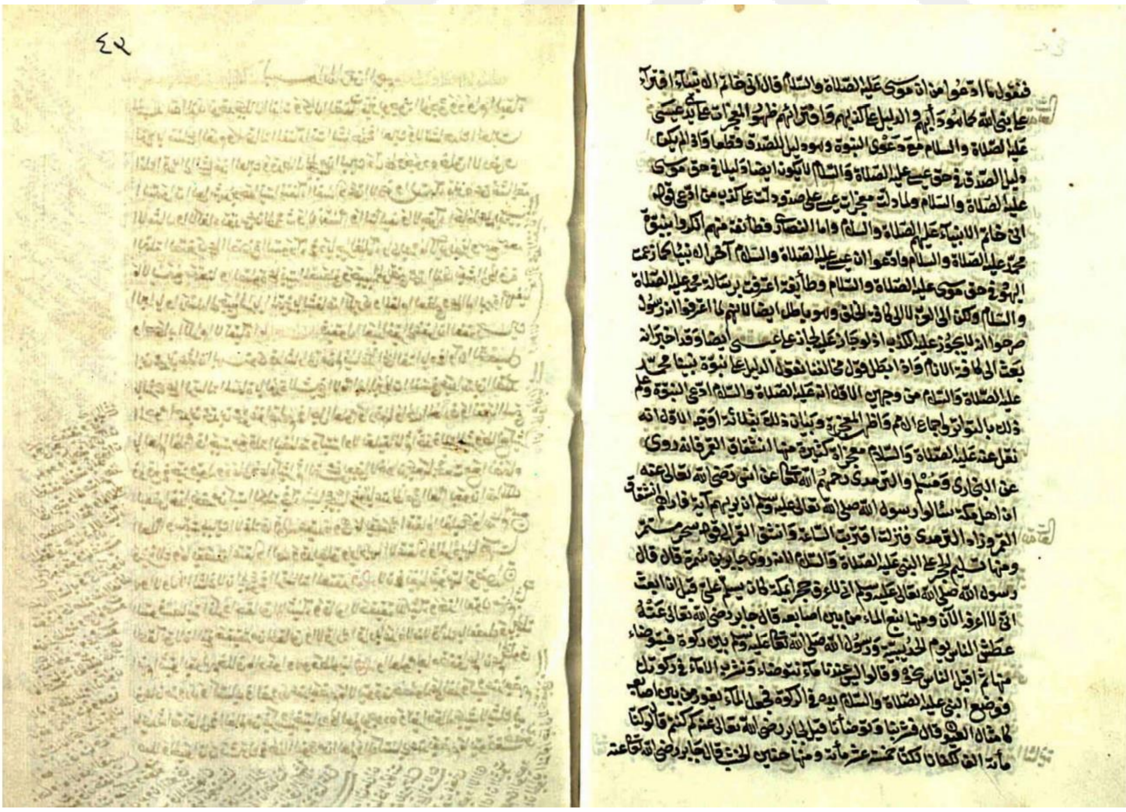
4.2.2. Laleli Nüshası İlk ve Son Sayfaları





4.2.3. Fatih Nüshası İlk ve Son Sayfaları





4.3. Muhammed Muhyiddîn en-Niksârî'nin *Şerhü Umdeti'l-Akâid* Adlı Eserinin Tahkikli Metni

[شرح عمدة العقائد]

/[1ظ] بسم الله الرحمن الرحيم ربِّ تَمِّمْ بالخيرِ[51]

الحمدُ لمن نطق بوجوبِ وجودِه أرضُه وسمائُه، وشهد بوحدانيته حدوثُ خلقِه وفنائُه، وتكلَّم بصفات كماله رصفُ[52] العالمِ وبنائُه، ودلَّ على تنزيهه عن المشاكلة إيجادُه وإبدائُه، هو الذي تاهَتْ في تِيه تقدير[53] كنهِه عقولُ العقلاء، وغرِقتْ في بِحار معرفته علومُ العلماءِ، أحمدُه والحمد أيضًا من آلائِه ونعمائِه حمدًا يدوم دوامَ وجوده وفيضه وإنعامه.[54]

ثم الصلاة والسلام على منبع الجود وأشرف النَّسَمِ، محمدٍ المبعوث من سُرَّة البطحاءِ ومعدنِ الكرمِ، صلاةً دائمةً دوامَ تنفُّسِ مكروبٍ ومسرورٍ، وتبقى بقاءَ كرور الأعوامِ والشهور، وعلى آلِه وأصحابِه يَنابيعِ الحلمِ[55] والسَماحِ ومعادنِ الصدق والصلاح.

وبعدُ فإنَّ أرباب /[2و] العقلِ قد توافقوا على أنَّ أرفعَ المطالب رتبةً وأسناها أُبَّهَةً[56] العلمُ الباعثُ عن ذات الله وصفاته؛ لأن شرفَ العلم بقدر شرف المعلوم. ومعلوماتُ علمِ الكلام أعظمُ من كلِّ موجود، فكذا العلم بها أجلُّ العلومِ وأشرفُها؛ بل أوجبُها على العاقل تحصيلُه وأولاها؛ إذ هو أصلُ كلِّ علم ومنشأُ كلِّ سعادةٍ، ولذا سمِّي علمَ الأصول.

وقد صُنِّفَ فيه كتبٌ لا يُحْصى عدُّها[57] ولا يُعَدُّ حصرُها؛ لكن المختصرَ الموسومَ ب**عمدة عقيدة أهل السنة والجماعة** للإمامِ البادعِ المجتهد الذي يجرُّه بحرُ الحقائق، ومطلعُ اللطائف والدقائق، حافظُ الملةِ والدينِ[58] أبي البَرَكَاتِ عبدِ الله بنِ أحمدِ بنِ محمودٍ النَّسَفِيِّ تغمَّدَه الله برضوانِهِ وَكَسَاه جلابيبَ غفرانه، مع كونِه وجيزَ اللفظ، صغيرَ الحجم، حاوٍ لخلاصة أفكار المتقدمين وزبدةِ آراءِ المتأخرين مشتهرين المحصلين والمشتغلين، وهو مع صعوبة ألفاظه وشدةِ ألغازه؛ إذ هو في الإشارةِ إلى المعاني الدقيقة، والنكات اللطيفةِ كما قيل:

---

51 ل: وما توفيقي إلا بالله.

52 الرَّصْفُ: ضمُّ الشيْءُ بعضِه إلى بعضٍ ونظمُه. **لسان العرب** لابن منظور.

53 ل: تقرير.

54 ق – حمدًا يدوم دوام وجوده وفيضه وإنعامه، [صح في الهامش].

55 ل: حكم.

56 الأُبَّهَةُ، بالضم والتشديدِ للباءِ: العظمةُ والبهاءُ. **لسان العرب** لابن منظور.

57 ل: عددها.

58 ق – الدين، [صح في الهامش].

يشير إلى غر المعاني بلفظه كحب /[2ظ] إلى المشتاق باللحظ يرمُزُ

ليس له شرح يذلِّلُ من الألفاظ صعابَها، ويكشف عن وجوه المعاني نقابَها، فدعاني أن أكتبَ له شرحًا وافيًا يقرّرُ قواعدَه، ويبيّنُ معاقده ويحلُّ مُلْغَزَه، ويفكُّ مغلقه، ويقيّد مرسلَه، ويفصل مجمله، فشرعْتُ في إملائه راجيًا من الله الذي لا يذودُ عن الزلل إلا عصمتُه وتسديدُه، ولا يوصِل إلى الهداية إلا توفيقُه وتأبيدُه[59]، أنْ يعلِّمَنِيَ الحقَّ، ويُلْهِمَنِيَ الصدقَ -إنَّهُ مُلْهِمُ الصواب ومعلم السداد- إملاءً من المتأمل فيه إن وجَد فيه سهوًا من اللسان أو عثرةً في البيان أو طغيانًا من القلم أو غوايةً من القَدَمِ أنْ يَسْبُلَ عليها ذيلَ العفوِ والإغماضِ، ولا يقدم سريعًا على الردِّ والاعتراضِ، بل يُصْلِحُهَا بنظرِه الصائبِ وفكرِه الثاقبِ، فإنّي مقرٌّ بأني قليل البضاعة، ومعترفٌ بقصوري في الصناعة، والله أسألُ أنْ يعصمَني عن قولٍ مدخولٍ وفعلٍ غيرِ مبرورٍ، إنه وليُّ المعرفةِ والتوفيقِ.[60]

[كتاب الإلهيات]

[فصل في إثبات الحقائق]

قوله: **(قال أهل الحق إلخ.)** إنما بدأ بذكر ثبوت[61] دقائقِ الأشياء؛ لأن المبحوثَ عنه في /[3و] هذا المختصرِ لَمَّا كان مشتملًا على عمدةِ عقيدةِ أهل السنة والجماعة، أي ما يعتمد عليه عقيدتهم -على ما ذكره في الخطبة- وهي وجوب وجود الصانع، وأنه واحد ومتصفٌ بصفات الكمال والجلال وما يتعلق بها[62] وثبوتُ إرسال الرسل، والبحثُ عن وجود الصانع وصفاته وما يتصل به موقوفٌ على البحث عن حدوث العالم، لِمَا سيجيء مِنْ أنَّ الكلامَ في الآخرة ينساقُ إليه وهو -أعني البحثَ عن حدوثه- موقوفٌ على تحقُّقِهِ والعلمِ على[63] ثبوته؛ لأن هُلِّيَّةَ الشيءِ البسيطةِ متقدمةٌ على هلّيةِ المركبةِ، صَدَرَ[64] الكتاب ببيان وجوده والعلم بثبوته وقال: قال أهل الحق أي أهل السنة والجماعة، وإنما أضافهم إلى الحق؛ لأنه عبارة عن حال الاعتقاد والقولِ باعتبار نسبة الواقع إليه، فَلَمَّا كان عقائدهم مطابقةً للواقع، والواقع مطابقٌ لها، نسبَهم إليه ترغيبًا للاقتداء بهم وتعريضًا بفساد عقائدِ غيرهم.

قوله: **(حقائق الأشياء ثابتة لأن في نفيها ثبوتها[65])** أي حقَّ[66] ماهياتُ الأشياء وموجودة.

---

[59] ل: تأبيده.

[60] ف – الحمد لمن نطق... ولي المعرفة والتحقيق.

[61] ق – ثبوت، [صح في الهامش].

[62] ق – بها، [صح في الهامش].

[63] ف: بثبوته.

[64] جواب "لما"

[65] ف ق – لأن في نفيها ثبوتها، [صح في هامش ق].

[66] ف – حق.

/[3ظ]وحقيقةُ الشيءِ وماهيَّتُهُ: هي ما يكون الشيء به شيئًا كالحيوان الناطق بالنسبة إلى الانسان، والمرادُ بالحقائق هنا: الحقائقُ التي تكون معرفتُها غنيَّةً عن الاكتسابِ، وهي التي تكون معرفتُها حاصلةً عند الانسانِ من غير طلبٍ منه، وهي: إما محسوسة أو غير محسوسة، أما المحسوساتُ، فلا يمكن تعريفُها؛ لأنَّ تعريفَها لو أمكن لَكان لا بُدَّ وأنْ يكونَ بأمورٍ أعرفَ منها، ولسْنَا نَجِدُ عند العقلِ أمورًا أعرفَ من المحسوسات حتى نعرِّفَهَا بها، وأما الأمورُ التي لا تكون محسوسةً فكما كانتْ حقائقُها مدرَكَةً من النفسِ كالجوع والألم، فالاشتغال بتعريفها يكون خطأً وضلالًا.

إذا عرفتَ هذا فنقول: تلك الحقائق ثابتةٌ[67] خلافًا للسوفسطائية.[68]

لنا[69] مَنْ نفاها كان نفيُهُ إيَّاهَا تحقيقًا منه للنفي، وإلا لم يحصلْ مطلوبُه، فيُبْطِلون قولَهم بقولِهم، وهذا معنى قوله: لأن في نفيها ثبوتَها، يعني يلزم من نفي حقائقِ الأشياءِ ثبوتُها؛[70] إذ نفيُ الشيء سببٌ لإثباتِ ذلك الشيءِ لِمَا أنَّ النفيَ لا يثبتُ إلا إذا كان لذلك النفيِ حقيقةً، فقد ثبت لشيءٍ /[4و] من الأشياءِ حقيقةٌ وهو المطلوبُ.

وفيه بحث؛ لأنَّ لهم أنْ يمنعوا كونَ النفيِ شيئًا حتى يلزمَ تحققَه؛[71] إذ لا عبرة بالعبارة، وأيضًا لهم أن يعارِضُوا ويقولوا: بأيِّ دليلٍ عرفتَ[72] صدقَ قولِكم: حقائقُ الأشياء ثابتةٌ، فإنْ قلتُمْ: بالحواسِّ وبالعقل، فنقول قدْ تطرَّقَ التهمةُ[73] إلى الحكم الحسي والعقلي، أما الأوَّل فلِمَا سيجيء، وأما الثاني فَلِأَنَّ المعقولاتِ فرعُ المحسوساتِ، فإنَّ من فَقَدَ حسًّا فقدْ[74] فَقَدَ علمًا، والأصل أقوى من الفرع، فإذا تطرق التهمةُ إلى الأصل فتطرُّقُهَا إلى الفرعِ أَوْلَى، فلا بد فوقَها[75] من حاكمٍ آخرَ، ولا يجوز أن يكونَ ذلك الحاكمُ هو الاستدلالُ، لأنه فرعُهما، فلو صحَّحْنَاهُمَا به لزم الدور، ولا نجد حاكمًا آخرَ فإذًا لا طريقَ إلا التوقف.[76]

فلَمَّا لم يكن الاشتغالُ بالجواب مفيدًا قال المصنف في شرحه:

---

[67] ل – قوله: حقائق الأشياء ثابتة... تلك الحقائق ثابتة.

[68] ف + وهم قوم ارتاضوا كثيرا وبالغوا حتى هذوا.

[69] ف ل + أَنَّ.

[70] ق – يعني يلزم من نفي حقائق الأشياء ثبوتها، [صح في الهامش]

[71] ف ل: تحقيقه.

[72] ف ل: عرفتم.

[73] ف: الشبهة.

[74] ق – فقد، [صح في الهامش].

[75] ف: فوقهما.

[76] ف: التوقيف.

والحقُّ ألا يناظرَ مع هؤلاء بإجماع العقلاءِ إلا بقَطْعِ الجوارحِ والضربِ المبرّح، فإذا استغاثوا يقال لهم: لا حقيقة للقطع والضرب وإنما ذاك[77] إيصال الراحة إليكم إلى أنْ يتركوا /[4ظ] العنادَ، ويقرُّوا بالحقائقِ، وهذا؛ لأنَّ فائدةَ المناظرةِ أنْ يثبتَ بالدليل صحةَ قولٍ وبطلانَ قولٍ آخرَ، والعلمُ الحاصلُ بالدليل أخفى من العلمِ الحاصلِ بالحواسِ، والمنكرُ للثاني منكرٌ للأولِ ضرورةً.[78]

قوله: **(والعلمُ بها متحققٌ)** اعلم أنَّ تعقُّلَ الحقائق من حيث هي هي[79] لا من حيث أنه حُكِمَ عليها بالنفي أو بالإثبات يسميه بعضُهم معرفةً وبعضهم تصوُّرًا، وأما تعقلُها مع الحكم بالنفي أو الإثبات، فإنَّ قومًا يسمونه علمًا وآخرون تصديقًا، ثم إنَّ كل واحدٍ منهما على قسمين: غنيٌّ عن الاكتساب ومحتاجٌ إليه كما سنبينه.

وإذا تمهد هذا فنقول: العلمُ بتلك الحقائقِ ثابتةٌ ضرورةً؛[80] فإن العلمَ بتميُّزِ الحلوِ عن المرِّ والأسودِ عن الأبيضِ والحارِّ عن البارد علمٌ حاصل للعوام بل للأطفال والمجانين بل للبهائم، فإنها تميّزُ بين هذه الأمور، ومن المعلوم بالضرورة أنَّ العلمَ بتميُّزِ أمرٍ عن[81] أمر /[5و] يستدعي العلمَ بحقيقةِ كلِّ واحدٍ من الأمور[82] المتميزينَ؛ لأنَّ السابقَ على غير المكتسب أولى أنْ يكون غنيًّا عن الاكتساب، فإذًا العلمُ بحقائق هذه المحسوساتِ حاصلٌ وغنيٌّ عن الاكتساب بالضرورة، فمن أَنْكَرَهُ فَقَدْ كابرَ.[83]

وبعض من السوفسطائية لا يُثْبِتُ القولَ بنفي الحقائقِ، وينكر العلمَ بها محتجًّا بأنَّ أقوى أسبابِ العلمِ عندكم الحواسُّ وهي لا يصلح للسببية[84] له للتناقض في قضاياها، فإنَّ الممرورَ يجد العسلَ مرًّا وغيرُه يجدُه حلوًّا، وأيضًا أنَّ ما تراه واحدًا فيراه الأحولُ اثنين، وما تناقضَتْ قضاياه لا يصلُحُ أنْ يكونَ دليلًا مثبتًا.[85]

قال الإمام فخر الدين الرازي رحمه الله:

لا يقالُ للسوفسطائية[86] المورِدِ لهذه الشبهةِ هل يعترِفُ بوجود نفسه وبصدق هذه الأسئلة عنه وبتوجيهها علينا أم لا؟ فإنْ لم يعترِفْ، فقد سقطَتْ مكالمتُهُ، وإن اعترفَتْ بذلك بطلَتْ سَفْسَطَتُهُ، /[5ظ] لأنا نقول: هذه الإشكال يتوجه على العنادية الذين يقولون: إنا

---

[77] ف: ذلك.

[78] ل – قال المصنف في شرحه... للأول ضرورةً.| **شرح عمدة العقائد**، ص.108-109.

[79] ل – من حيث هي هي.

[80] ف: بالضرورة.

[81] ل: على.

[82] ف ل: الأمريْن.

[83] ل – فمن أنكره فقد كابر.

[84] ف ل: للسبب | ق – للسببية، [صح في الهامش]

[85] ل + قلنا استدلالكم بها دليل على بطلان قولكم لأنكم على هذا التقدير قد أقررتم بالعلم بالحواس والتناقض والعلم بالأحول وغيره والعلم بالممرور وغيره وإلا فكيف يمكن لكم الاستدلال.

[86] ف: للسوفسطائي.

نجزم بنفي حقائق الأشياء، وأما اللا أدرية فهم يقولون: الكلام الذي ذكرتَهُ أنت لو خلا عن المعارضة التي أوردتها لكان يفيد في الجزم، ولكن لأجل تلك المعارضات زال[87] الوثوق، فلا جرم لا أقطع بشيء أصلا.[88]

قوله: **(وأسبابه للخلق ثلاثةٌ)** أي أسباب العلم الحادثِ، وبه يُشْعِرُ قولُه: للخلق.

وجهُ الانحصارِ أن يقال: إنَّ للعلم لا بد[89] مِنْ سببٍ هو لا تخلو إما أن يكونَ من نفسه أو من غيره، فإن كان الثانيَ فهو الخبر، فإن كان الأولَ فإما أن يكون ظاهرًا أو لا، فإن كان الأولَ فهو الحواسُّ وإلا فهو العقل.

قيل: العلمُ الحادثُ نوعان: ضروريٌّ واكتسابيٌّ، فالضروريُّ ما يُحْدِثُهُ اللهُ تعالى في نفس العالِمِ من غير اختيارِهِ كالعلم بوجودِ نفسه وتغيُّرِ أحوالِهِ من الجوع والعطش واللذة والألم حيث لا يتمكن العالِمُ من /[6و] دفعِ هذا العلم من نفسه، ولا يقدِرُ على تشكيكِ نفسه فيه، ويشترك في هذا النوعِ[90] جميعُ الحيوانات، وأما الاكتسابيُّ فهو ما يحدثه اللهُ تعالى بواسطةِ كسبِ العبد وهو مباشرةُ سببه.

قوله: **(الحواس الخمس أعني –السمع والبصر والشم والذوق واللمس– والخبر الصادق أعني الخبر المتواتر وخبر الرسول والعقل)**[91] أي أحدُها الحواسُّ، والمرادُ هنا الحواسُّ السليمة، وكلُّ حاسةٍ منها تختصُّ بنوعٍ من المدركات إذا استعملتْ فيها يفيد العلمَ.

والخبرُ الصادقُ –أي ثانيها الخبرُ الصادقُ– وهو: ما يكون مطابِقًا للواقع، وسبب العلم بمطابقتِهِ للواقعِ أمران: أحدُهما التواترُ وهو –أعني الخبرَ المتواترَ– هو ما سُمِعَ من أشخاصٍ مختلفةٍ في أحوالٍ مختلفةٍ بحيث لا يُتوهَّمُ أنَّهُمْ توافَقُوا على الكذبِ فيه كالعلم بوجودِ الملوكِ الماضيةِ والبلدانِ القاصيةِ، وثانيهما كونُ الخبر مؤيَّدًا بالمعجزة من الأنبياءِ عليهم السلام.

فإن قيل:[92] أليس تحصل الغنيَّةُ عن ذكرِ الخبرِ بالحواسِّ لِمَا أنَّ سببيَّةَ الخبرِ /[6ظ] لكونها من المسموعاتِ، فيتناولُه حينئذٍ السمعَ الذي هو من جملةِ الحواس؟

---

[87] ف: لم يبق.

[88] ف: فلا جزم ولا قطع بشيء أصلا. | **نهاية المرام في علم الكلام** للعلامة الحلي، ص 151، ج 2.

[89] ف + له.

[90] ف + من العلم.

[91] ف ق – الخمس أعني السمع والبصر والشم والذوق واللمس والخبر الصادق أعني الخبر المتواتر وخبر الرسول والعقل، [صح في هامش ق].

[92] ل – قال الإمام... فإن قيل.

أجيب: بأنَّ المرادَ من سببية السمعِ العلمَ كونُ السمع سببًا للعلم[93] بنفسِ المسموعِ أو بوجودِ ما يقوم[94] ذلك المسموعُ كالعلم بصوتِ الحيوان عند استماعه منه، وبوجود الحيوان القائم هو به ومن سببية الخبر كونُه سببًا للعلم بمدلول المسموعِ، ولذا شرط في الخبر لسببيته العلمَ أمرين ولم يشترط[95] ذلك في السمع.

فإن قيل: يَرِدُ على ما ذكرْتُمْ الأمرُ والنهيُ وغيرُهما من الإنشائيَّات.

قلنا: إنها داخلةٌ في الخبر أيضًا؛ لأن مرجعَها الإخبارُ، والتحقيق فيه يذكر في بحث الكلام، والمفرداتُ بدون العقدِ[96] والتركيبِ في حكم الأصوات.

والعقل أي وثالثها العقل، والعلمُ الحاصلُ به نوعان: بديهيٌّ:[97] وهو ما يحصُلُ من غيرِ نظر وفكر، واستدلاليٌّ:[98] وهو بخلافِهِ وسببيَّتُهُ للعلمِ أمرٌ بديهيٌّ لمن أَنْصَفَ ولم يعانِدْ وإِنْ شئتَ التنبيهَ فنقول: مَنْ دفع ذلك دَفَعَ بالاستدلالِ العقليِّ،[99] فكان نافِيه مثْبِتًا، وكان ثابتًا /[7و] ضرورةً، إذ لا سبيلَ لنفيِهِ إلا يلزم إثباتُه، ولأنَّ من سلك طريقةَ النظرِ وراعَى شرائطَ الاستدلالِ في المقدماتِ كلِّها أفضى به إلى العلم وبإفضاء الشيء إلى الشيء يُعْرَفُ أنه طريقةٌ.

قوله: **(وأنكرت السوفسطائية حقائقَ الأشياء)**[100] اعلم أنَّ السوفسطائيَّةَ فرقٌ ثلاثٌ: الفرقةُ الأولى العِنَادِيَّةُ: وهم الذين يعَانِدُون فيقولون: نحن نجزمُ بأنَّهُ لا موجودَ أصلًا ولا حقيقةَ له، والفرقة الثانية العِنْدِيَّةُ: وهم الذين يقولون: أنَّ حقائقَ الأشياءِ تابعةٌ للاعتقادات فمَنْ اعتقدَ في العالَمِ[101] أنه قديمٌ كان قديمًا وبالعكس، واحتجُّوا على مذاهبِهم بأن الصَفْرَاوِيَّ يجدُ السكرَ في فَمِهِ مرًّا، فدلَّ ذلك على أنَّ الحقائقَ تابعةٌ للإدراكات، والفرقة الثالثة: اللَّا أَدْرِيَّةُ: وهم مثلُهُمْ طريقةً فإنهم يقولون: إنَّا لا نعرفُ ثبوتَ شيءٍ ولا انتفاؤَهُ؛ بل نحن متوقِّفُونَ، ولكلٍ من الفرق الثلاث شبهٌ لا يليقُ ذكرُها في هذا المختصرِ.

ثم إنَّ العلماءَ اختلفوا في أَنَّهُ هلْ يجوزُ المناظرةُ /[7ظ] معهم؟

---

[93] ل –كون السمع سببا للعلم، [صح في الهامش]
[94] ف ل + به.
[95] ف ل: يشرط.
[96] ل ق: العقل، [صح في هامش ق]
[97] في هامش ف: كالعلم بأن كل شيء أعظم من جزئه.
[98] في هامش ف: كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان.
[99] ف: باستدلال العقل.
[100] ل: حيث قالوا: لا حقيقة للشيء ولا علم بحقيقته بل هما ظنون وحسبيانات، وجوابهم ما مر.
[101] ف: العلم.

والمحققون اتفقوا على أنها غيرُ جائزٍ، نعم،[102] يُعَدُّ عليهم أمورٌ لا بد لهم من الاعتراف بثبوتها حتى ظهر كذبُهم في إنكارهم، وذلك مثلُ أنْ يقولَ لهم: هلْ يميِّزُونَ بَيْنَ الدخولِ في الغار وبين الدخول في الماءِ؟[103] وهل يميزون بين الضربِ وعدمِه؟ وهل يميزون بين مذهبكم وبين ما يناقضه؟ فإن قالوا: لا، ظهرتْ مكابرتُهُمْ، وحينئذ يستحقُّونَ إلى الإيجاعِ.[104]

قوله: (**والسمنية والبراهمة**) أي أنكرتْ السُّمَنِيَّة والْبَرَاهِمَةُ -وهما طائِفَتَانِ من حُكَمَاءِ الهِنْدِ- كونَ الخبرِ من أسبابِهِ، وحجتهم أنَّ الخبر المتواتر اجتمع من الآحادِ، وهي لا يوجِبُ العلمَ بالاتفاقِ، فيجب ألا يوجبَ عند الاجتماع.

والجوابُ عنها: أنَّا لا نُسَلِّمُ أنَّ الخبرَ من كلِّ واحدٍ واحدٍ على الانفرادِ إذا لم يوجبْ العلمَ يجب ألا يوجبَ عند الاجتماع لجواز أن يحدثَ عند الاجتماعِ[105] ما لم يكن عند عدمه، كما إذا ثُنِّيَ الحبلُ تحصُلُ له قوةٌ لم تكن عند الانفرادِ، وأيضًا لو لم يكنْ الخبرُ المتواترُ من أسبابِ العلمِ كيف يعرِفُ الانسانُ والديْهِ وأقاربَهُ؟ إذ لا طريقَ بمعرفتِهِمْ إلا الخبرُ.

قوله: /[8و] (**وتواتر النصارى**)[106] هذا جوابٌ عن سؤالٍ مقدرٍ تقديرُه أن يقالَ: لو كان الخبرُ المتواترُ موجبًا للعلمِ لَوَجَبَ أنْ يُعتقَدَ على قتلِ عيسى عليه السلام، لأن النصارى واليهودَ[107] اتفقوا عليه، والثاني باطلٌ بإجماعِ أهلِ السنةِ والجماعةِ.

وتقريرُ الجوابِ أنه لَمَّا[108] لم يكن تواترُ ما مرَّ[109] موجبًا للعلمِ؛ لأن مرجعَه إلى الآحاد، فإن الذين دخلوا البيتَ الذي فيه المسيحُ عليه السلام أخبروا بقتلِهِ وكانوا سبعةَ نفرٍ وهم ليسوا ممن لا يجوز تواطؤُهُمْ على الكذب؛ بل هو متحقق منهم كذا قاله المصنف رحمه الله في شرحِهِ.

وقال الفقيه أبو الليث[110] في تفسير قوله: تعالى: ﴿وَقولهِمْ اِنَّا قَتَلْنَا الْمَسيحَ عيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ الله﴾ [النساء، 157/4]:

---

[102] ف + لكن.

[103] ف – هلْ يميِّزُونَ بَيْنَ الدخولِ في الغار وبين الدخول في الماءِ؟

[104] ل – اعلم أن السوفسطائية... إلا الإيجاع.

[105] ق – لجواز أن يحدث عند الاجتماع.

[106] في هامش ق: واليهود والمجوس مرجعه إلى الآحاد.

[107] ل – اليهود.

[108] ل: إنما.

[109] ف ل: تواترهم.

[110] **نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم**، أبو الليث السمرقندي، إمام الهدى، وله تفسير القرآن وكتاب النوازل في الفقه وخزانة الأكمل وتنبيه الغافلين وتوفي ليلة الثلاثاء لإحدى عشرة ليلة خلت من جمادى الآخرة، سنة 373. (**تاج التراجم**. ص، 310.)

لما اجتمع اليهود على قتله هرب منهم ودخل في بيت، فأمر ملكُ اليهودِ رجلًا فدخل البيت، يقال له: يهودا ويقال: ططيانوس، فجاء جبريلُ ورفع عيسى إلى السماءِ، فلما دخل الرجلُ البيتَ لم يجده فألقى الله شبهَ عيسى عليه، فلما خرج ظنُّوا أنه عيسى فقتلوه وصلبوه، ثم قالوا: إنْ كان هذا عيسى فأين صاحبنا؟ فإن كان /[8ظ] هذا صاحبُنا فأين عيسى؟ فاختلفوا فيما بينهم[111] تم كلامُه.

وقال بعض المفسرين في قوله: ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ [النساء، 157/4]: قيل: جماعتهم اختلفوا، منهم من قال: قتلنا المسيحَ، ومنهم من قال: قتلنا غيرَه للاشتباهِ الذي وقع في قتلِه. وقيل: إنما اختلفوا أتباعُهم، فأمَّا رؤسائُهم فقد علمُوا أنَّهُمْ لم يقتلوه. وقيل: إنَّ الذين اختلفوا فيه النصارى، بعضهم قال: قتلتْه اليهودُ، وبعضهم قالوا: لم يقتُلْ. تم كلامه.

فمن هذا يُعْلَم أنَّ قولَ المصنف رحمه الله لا تخلو عن شائبة التساهلِ، وكذا الكلامُ في إخبار المجوسِ معجزاتَ زَرَادُشْتْ فإن مرجعَه إلى الآحادِ أيضًا فلا يتحقق التواترُ.

قوله: **(والملحدة)** أي أنكرتْ الملاحدةُ والروافضُ العلمَ بالعقلِ أي كونَ العقلِ موجبًا للعلمِ، واحتجُّوا عليه بأنَّ قضايَا العقلِ متناقضةٌ بدليل اختلاف العقلاء فيما بينهم، فإنَّ كلَ واحدٍ منهم يثبت مُدَّعَاهُ بالعقلِ، وما[112] تناقضتْ قضاياه لا يكون من أسباب العلم.

وأجاب عنه المصنف رحمه الله بجوابين: أحدهما منعُ التناقضِ /[9و] وإليه أشار: وقط لا يتناقض، أي لا نُسلِّم أنَّ قضاياه متناقضة.

قوله: لاختلاف مقتضي عقول العقلاء. قلنا: اختلافُهُ لقصورِ عقلِهم أو لتقصيرِهِمْ في شرائطِ النظرِ التي تَجِبُ رعايتُها لِيفيدَ العلمَ، فبعضُهم يحكُمُ بالهوى والظنِّ ويدعي أنه يحكُمُ بالعقل، فيقع في الباطلِ، واعتبرْ هذا بنظر العين، فإن القمرَ في ليلةِ البدرِ لا يختلف فيه النظَّارُ، وأما في الهلال فيقع الاختلاف، فهو إما لتقصيرِ الناظرِ عند النظرِ أو لقصور آلة نظره. كذا لو سُئِلَ جماعةٌ: كم ثلاثة في ثلاثة؟ لم يختلفوا في جوابه بأنه تسعةٌ. وأما لو قيل: كم ثلاثة في ثلاثة عشر؟، فربَّما يقع الاختلافُ في جوابِهِ، وهذا الاختلاف ليس لاختلاف متناقضة[113] العقل بل لأنهم لم يمعنوا النظر، فكما لا يقال في هذا الاختلاف: العقلُ متناقضةٌ، لا يقال فيما نحن بصدده. كيف والعقل حجة الله تعالى على عباده، والتناقضُ في حجته محالٌ.

وثانيهما إلزامُهم بقولهم وإلى هذا أشار بقوله: /[9ظ] مع أنه تناقُضٌ، وتقديرُه أن يقال: إن قولكم: قضايا العقلِ متناقضةٌ، فيه تناقض؛ لأنكم بِمَ عرفْتُمْ بأنها متناقضة؟ فإن قلتم: بالعقل، فالتناقض ظاهر؛ لأنكم تَنْفُون النظرَ بالنظرِ، وليس لناظِرهم[114] أن يقولَ: نعارض

---

[111] **تفسير السمرقندي** لأبي الليث السمرقندي، ص 401، ج 1.
[112] ل – وما.
[113] ف ل: قضيَّة
[114] ل: لناصرهم

الفاسد بالفاسد[115]؛ لأنّ معارضةَ الفاسدِ بالفاسدِ معارضةُ الشيءِ بمثلِهِ وأنها من باب العقل أيضًا، وإن قلتم: بالخبر، قلنا: إذا لم يكن العقل سببًا للعلم لم يكن الخبر أيضًا سببًا له؛ إذ التميُّزُ بين الصادقِ والكاذبِ لا يكون إلا بالعقلِ وبدون التميز لا يحصل العلم به. وإن قلتم: بالحواس، فقد عاندتم؛ لأن الحواسَ محصورةٌ ولا شيءَ منها يُعْرَفُ به تناقضُهَا، فكيف ما كان فيه إثباتُ العقل والنظر، فلزم التناقضُ.

ولقائلٍ أنْ يقول: كما لا يجوز نفيُ الشيءِ بنفسِهِ كذلك لا يجوز إثباتُ الشيءِ بنفسِهِ، وما ذكرتم من قبيل إثبات الشيء بنفسه؛ لأن إثباتَ سببيةِ العقلِ للعلمِ ليس بضروريٍّ للاختلاف؛ بل هو نظريٌّ، فلزم إثبات الشيء بنفسه، وهو ممتنع؛ لأنه يفضي /[10و] إلى العملِ بالشيء قبلَ العلمِ به وهو ضروريُّ البطلان.

ويمكن أن يجاب: بأنَّهُ بديهيٌّ كما ذكر مع التنبيه عليه.

قوله: للاختلاف، قلنا: اختلافهم عنادٌ ومكابرةٌ. لا يقال: إنَّا نُثْبِتُ كونَ العقلِ سببًا للعلم بالدليل العقلي ولا شك أنَّ كونَه سببًا له غيره فلا[116] يلزم إثبات الشيء بنفسه لأنَّ للمخالفِ أن يقول: إنه مشتركُ الإلزامِ.

قوله: **(والعقولُ متفاوِتَةٌ)** لَمَّا أشارَ إلى جوازِ أنْ يكونَ بعضُ العقولِ قاصرًا بيَّن الخلافَ في تفاوُتِ العقلِ ليكون سالِمًا عن المنعِ فقال:[117] العقول متفاوتة، يعني يجوزُ أن يكونَ البعضُ من العقلِ ناقصًا عن البعض، والدليل عليه عقليٌّ ونقليٌّ، أما الأولُ؛ فلأَنَّهُ هِبَةٌ من الله تعالى، فيجوزُ أن يختصَّ مَنْ شاءَ؛ ولأنَّا نَرَى كثيرًا من الصبيانِ يستخرجُ بعقلِه من العلومِ ما يَعْجِزُ عنه البالغُ الكبيرُ، والتفاوت في قضاياه آيةُ تفاوتِهِ في أصلِ الفطرةِ. وأما الثاني[118] –أعني النقليّ– فقوله: عليه السلام في حق النساء: «إِنَّهُنَّ نَاقِصَاتُ الْعَقْلِ وَالدِّينِ»[119] وكذا الشارعُ جعل شهادةَ امرأتيْنِ بمنزلةِ شهادةِ رجلٍ واحدٍ /[10ظ] في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾[البقرة، 47/2]، فذلك ليس إلا لتناقُضِ آلةِ ضبطِهِنَّ وهي العقلُ.

وذهب المعتزلةُ إلى أنَّ العقولَ لا يجوزُ أنْ يكونَ متفاوتةً في أصلِ الفطرةِ؛ لأنه مناطُ التكليفِ، والاستواءُ فيه يقتضي الاستواءَ فيما هو مناطٌ له وهو العقل.

والجواب عنه أنَّ مقدارَ ما ينطلقُ عليه اسمُ العقلِ يكفي لصحةِ التكليفِ؛ وذلك لأنَّ غبيَّ الأغبياءِ إذا رأى قصرًا مشيَّدًا أو بناءً رفيعًا يَعرِفُ بأدنى تأملٍ أنَّ له بانيًا ذا حياةٍ وعلمٍ وقدرةٍ، فكيف إذا أحالَ نظرَه في عجائبِ الأرضِ والسماواتِ وبدائعِ النباتاتِ والحيواناتِ أنَّ

---

[115] ل ق – بالفاسد.
[116] ق – فلا.
[117] ق: فقالوا.
[118] ل – وأما الثاني.
[119] **البخاري**، 120/2(1462)؛ **المسلم**، 86/1(79).

لها لا بدَّ من صانعٍ يُدِيرُهَا وخالقٍ يقدّرُهَا، فمَنْ لم يعرف الصانعَ جلَّ جلالُه بصفاتِه وأنكر وحدانيةَ ذاتِه كان ذلك لتقصيرٍ في نظرِه لا لقصورٍ في عقلِه فلا يُعْذَرُ في جهلِه بخالِقِهِ.

والخلاف إنما نشأ مِنْ أنَّ رعايةَ الأصلحِ واجبةٌ على اللهِ تعالى أم لا؟ فلما كانت عندهم واجبةً نَفَوْا تفاوُتَهُ؛ لأنه لو كان إعطاءُ الزيادةِ أصلحَ لَأَعْطَى الكلَّ وإلا[120] يكون ظلمًا وذا لا يجوزُ على البارِي تعالى.

وعندنا لا يجب لما /[11و] سيجيء، فجاز أَنْ يعطيَ الفضلَ للبعضِ دونَ البعضِ كما في نظرِ العينِ.

قوله: **(الإلهامُ ليس سببًا للمعرفةِ)** الإلهامُ: هو الإلقاءُ في الروحِ بطريقِ الفيضِ مِنْ علمٍ يدعوا إلى العمل به من غير استدلالٍ بشيءٍ من النصِّ والعقلِ وهو ليس سببًا للعلم عند أهل الحقِّ.

وعند بعضِ الصوفيَّةِ أنه سببٌ للعلمِ وحجةٌ في[121] حقِّ الأحكامِ، فيجوز العملُ به. وإليه ذَهَبَ بعضُ الروافضِ.

وشبهتُهُمْ قوله تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وتَقْوَيهَا﴾[الشمس، 8/91] أي عرَّفَها بالإيقاعِ في القلب، وقوله تعالى: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾[النحل، 68/16]، فإنَّ اللهَ لَمَّا ألهمتْ النحلَ حتى عرفتْ مصالحَها بلا نظرٍ منها، كان المؤمنُ لذلك أولى؛[122] لأنه شَرَحَ قلبَه بالنورِ ليهتديَ بذلك النورِ إلى مصالحِهِ كما قال الله تعالى: ﴿أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ﴾[الزمر، 22/39]، وكذا قوله عليه السلام: «اتقوا فراسةَ المؤمنِ فإنه ينظُرُ بنورِ اللهِ»[123] /[11ظ] وما الفراسةُ إلا خبرٌ عمَّا يقعُ في القلبِ بلا نظرٍ. وكذا قولُ الأمة فيمن اشتبهتْ عليه القبلةُ فإنه لو صلَّى بالتحريرِ جازتْ صلاتُه وإلا لم تَجُزْ، فلو لم يكنْ الإلهامُ حجةً لَمَا اعتبرُوا في الأحكامِ.

وحجةُ أهلِ الحقِّ من وجوهٍ ثلاثةٍ؛ أحدُها قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[البقرة، 111/2] فألزمَهم الكذبَ بعجزِهم عن برهانٍ[124] يمكنُ إظهارُه، فلو كان الإلهامُ حجةً لَمَا ألزمهم الكذبَ بعجزهم عن إظهارِ الحجة.[125]

والثاني أنَّ الإلهامَ قد يكون من الله، وقد يكون من الشيطان، كما قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ﴾[الأنعام، 121/6] وقد يكون من النفس كما قال الله تعالى: ﴿وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ﴾[ق، 16/50] فما يكون من الله حجةٌ، وما يكون من

---

[120] ق ل: لا يكون ظلمًا

[121] ل – في.

[122] ل – أولى.

[123] **سنن الترمذي**، 149/5(3127)؛ **الجامع الصغير** للسيوطي، 16(151)

[124] ف: إظهار الحق.

[125] ف – برهانٍ يمكنُ إظهارُه، فلو كان الإلهامُ حجةً لَمَا ألزمهم الكذبَ بعجزهم عن إظهار الحجة.

غيره ليس بحجةٍ ولا يكون حجةً[126] مع الاحتمال، ولا يمكن التمييزُ بين ما يكونُ من الله وما يكون من غيره إلا /[12و] بعد النظر والاستدلالِ، فحينئذ يكون اجتهادًا لا إلهامًا.

والثالثُ ما أشار إليه المصنفُ في المتنِ بقوله: لأنه يعارض بمثله، وتقديرُه[127] أنَّه إذا قال قائل: إني أُلْهِمْتُ بأنَّ ما أقوله حقٌّ، فللخصمِ أن يقولَ: إني ألهمت[128] بأنَّ ما تقوله باطلٌ، ولو قال القائل: إنك لستَ من أهله، فيقابله خصمُه بمثلِهِ.

ويمكن أن يقرَّرَ بوجهٍ آخرَ وهو أنَّ للخصمِ أنْ يقولَ: إني ألهمتُ بأنَّ القولَ بالإلهام باطلٌ، فإلهامي حجة أم لا؟ فإن قال: حجةٌ، بَطَلَ قولهم، ولو قال: لا، فقد بَانَ بطلانُ الإلهامِ في الجملةِ، فمعنى قوله: لأنه يعارض بمثله أنَّهُ يعارَضُ بالإلهامِ أيضًا على بطلانه.

والجوابُ عن شبهتِهم، أمَّا عن قوله تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا﴾، فمعناه: عَرَفَها[129] طريقَ الخيرِ والشرِّ بطريقِ العلمِ، وهو الآيات والحجج. وأمَّا عن قوله: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ﴾ فلأن اللهَ تعالى أضافَ ذلك إلى ذاتِه حيث قال: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ﴾، و[130]ما يكون من اللهِ فهو حق /[12ظ] لا كلامَ فيه، وإنما الكلام في شيءٍ يقع في قلبِه ولا يُدرِي أنه من الله أم من الشيطان أم من النفس. وشرحُ الصدر بنور التوفيقِ حتى ينظر في الحجج، وحياةُ القلب إنما تكون لهذا، ولا تُنْكَرُ أيضًا كرامةُ الفراسةِ؛ لكنَّا لا نَجعلُ شهادةَ القلبِ حجةً، لجهلِنَا أنَّهَا من الله أم من غيره.

وأما الجواب عن التحري، فنقول: إنه ليس من بابِ الإلهامِ؛ لأن الإلهامَ عندهم إنما يكونُ للعدل التَقِيِّ لا للفاسق الشَقِيِّ، والتحري مشروعٌ في حقِّ الكلِّ على أنَّ التحريَ هو العملُ بشهادةِ القلب عند عدم سائر الأدلة الشرعيَّة والعقليَّة، وهو نوعُ نظرٍ واستدلالٍ بالأحوالِ بطريق الضرورةِ. والإلهام أيضًا عند عدمِ الدليلِ الأربعةِ منها يكون حجةً في حقِّ الملهَمِ لا في حقِّ غيرِه كالتحرّي.

قوله: **(وكذا التقليد)** وهو عبارة عن قبولِ قولِ الغيرِ من غيرِ حجةٍ، أي إنَّه قابلٌ لأَنْ يعارضَ بمثلِهِ كما قرَّرْنَا في الإلهامِ فلا يكون /[13و] سببًا للعلم.

---

[126] ق – ولا يكون حجةً
[127] ل: تقريره.
[128] ق – إني ألهمت.
[129] ف ق – عرفها.
[130] ق + هو.

[فصل في حدوث العالم]

قوله: (**العالم محدث**) اعلم أنَّ هذا الفصلَ مشتملٌ على بيانِ حدوث العالم واحتياجِه إلى محدِثٍ يحدُثُه، وأنَّ ذلك المحدِثَ يجبُ أن يكونَ واجبَ الوجود.

فنقول: العالم محدث؛ لأنه قسمان: أعيانٌ وأعراضٌ، فالمراد بالأعيان ما له قيامٌ بذاتِه، وبالأعراضِ ما ليس كذلك، والأولُ –أعني الأعيانَ– إما مركبٌ أي قابلٌ للقسمةِ، وإما غيرُ مركبٍ أي غيرُ قابلٍ للقسمةِ وهو الجوهرُ الفردُ ويسمونه الجزءَ الذي لا يَتَجَزَّأُ. ومن هذا ظَهَرَ أنَّ الجسمَ: هو ما يقبَلُ القسمةَ، وأَقَلُّهُ من جوهرَيْنِ فردَيْنِ، وهو مذهبُ الأشاعرةِ أيضًا.

وقالت المعتزلةُ وبعضُ مشايخِنَا من الحَنَفِيَّةِ: هو ما له أبعادٌ ثلاثةٌ؛ طولٌ وعرضٌ وعمقٌ. قيل: والأصلُ عندهم أنَّهم يسمونَ الجزءَ الذي لا يتجزأ نقطةً، ثم إذا تركَّبَتْ نقطةً آخرَ[131] من جنبِها حَدَثَ هناك طولٌ[132] ويسمى خطًّا، ثم إذا تركبَتْ من الجانبِ الآخرِ اجتمع الطولُ والعرضُ ويسمى سطحًا، ثم إذا تركبَتْ /[13ظ] من أعلاها أو أسفلِها مثلَ ذلك حَصَلَ هناك عمقٌ أيضًا، فحينئذ[133] يسمونه جسمًا.

واعلم أنَّ جميعَ الفلاسفةِ وبعضًا من المعتزلةِ أنكروا وجودَ جوهرِ الفرد. ولنا أنَّ النقطةَ موجودةٌ وهي لا تقبَلُ القسمةَ بالاتفاق فإن كانَتْ جوهرًا –كما هو عند المتكلمين– حصل المطلوب وهو وجودُ جوهرِ الفردِ، وإن كانت عرضًا لم ينقسم مَحَلُّها؛ إذ لو انقسم محلُّها لانقسمَتْ النقطةُ بانقسام محلِّها؛ إذ انقسامُ المحلِ يوجِبُ انقسامَ الحالِّ فيه؛ لكن انقسامَ النقطة محالٌ فيكون انقسام محلِّها كذلك ومحلُّها جوهرٌ فيلزم وجودُ جوهرٍ استحال انقسامه وهو المدعى والبحث فيه طويلُ الذيلِ لا يليق[134] بهذا المقامِ.

والأعراضُ كلُّها حادثةٌ، عُرِفَ حدوثُ بعضِها بالحسِّ والمشاهدةِ وحدوثُ أضدادِها التي عدمَتْ عند حدوثِ ذلك البعض[135] بالدليلِ. مثلًا إذا تحرَّك الساكنُ عُرِفَ حدوث الحركة بالحسِّ /[14و] وحدوثُ ضدِّهَا الذي هو السكونُ بالدليلِ؛ لأنه انعدَمَ بحدوثِ ضدِّهِ وهو الحركة، فيكونُ قابلًا للعدمِ، وما يكون شأنُه ذلك فهو[136] حادث؛ إذ لو كان قديمًا لاستحال عدمُه؛ لأنَّ القديمَ ينافي العدمَ.

---

[131] ق – نقطة آخر، [صح في الهامش].
[132] ق – طول.
[133] ل – فحينئذ.
[134] ف – لا يليق.
[135] ق: فالبعض.
[136] ف – فهو.

فالضمير في قوله: أضدادها وقوله: عند حدوثها راجعٌ إلى البعضِ في قوله: عرف حدوث بعضها حسًا. والتأنيثُ باعتبارِ المضافِ إليه. هذا ما في الكتابِ وكذا[137] يُفْهَمُ من كلامِه في شرحه.[138]

ويمكن أنْ يُوَجَّهَ بوجهٍ آخرَ وهو أن يقالَ: الأعراضُ كلُّها حادثةٌ؛ لأنَّ حدوثَ بعضِها عرف بالحواسّ الظاهرة، إما بحاسَّةِ البصرِ كالألوان أو بالسمع كالأصوات أو بالشَمِّ كالرائح[139] أو بالذوْقِ كالمطعوم أو بالمسِّ كالحرارة، وحدوثُ البعض الذي لم يُعرَفْ بإحدى الحواسّ كالحياة والموت والقدرة والعجز والكراهيَّةِ وكلامِ النفسِ والإرادةِ وغير ذلك عُرِفَ بالدليلِ وهو أنَّ العجزَ مثلًا ينعدمُ عند حدوثِ ضدِّهِ –وهو القدرة– /[14ظ] كان قابلًا للعدمِ وإلا لم يكن معدومًا عند حدوثِ ضدِّه، ولَمَّا كان قابلًا له كان حادثًا وإلا كان ممتنعًا أو واجبًا والقسمان باطلان، أما الأوَّلُ فلتحقُّقِهِ، وأما الثاني فلاستحالةِ عدمِ القديمِ؛ لأنَّ القدمَ ينافي العدمَ.

وإذا ثَبَتَ أن الأعراضَ حادثةٌ فنقول: الأعيانُ بقسميها لا يتصوَّرُ خلوُّهَا عن الأعراضِ؛ لأنها لا تخلو عن الحركةِ والسكونِ؛ لأنها في الزمان الثاني إن كانت في الحيِّزِ الأولِ فهو –أعني كونها في الحيز الأول– السكونُ؛ لأنه عبارةٌ عن الكونَيْنِ في مكانٍ واحدٍ، وإلا –أي وإن لم يكن في الحيز الأول–[140] فهو الحركةُ؛ لأنها عبارةٌ عن الكونين في المكانين. والحيز: هو الفراغُ المتوهَّمُ المشغولُ بالشيءِ الذي لو لم يشغلْهُ لكان خاليًا وفي معناه المكان. وعَرَّفَ أرسطو[141] المكانَ: بأنه سطحُ الجسمِ الحاوِي المَمَاسِّ ظاهرَ المحويِّ. فيثبت أنَّ الأعيانَ لا تخلو عن الحوادثِ، وما لا تخلو عن الحوادثِ فهو حادثٌ؛ لأنها على تقديرِ أنها لا تخلو عنها /[15و] لا يتصوَّر سبقُها على الحوادثِ؛ لأنها لو كانت سابقةً على الحوادثِ كانت خاليةً عنها وهو محال، وما يستلزم المحالَ –وهو السبقُ– فهو محال، فيكون إما مقارنًا لها أو متأخرًا عنها والمقارن لها والمتأخر عنها حادثٌ بالضرورةِ فثبت أنَّ الأعيانَ حادثةٌ أيضًا. فإذا ثَبَتَ هذا ثَبَتَ حدوثُ العالِمِ؛ لأنه إذا انحصر في القسمَيْنِ الحادثَيْنِ –أعني الأعيانَ والأعراضَ– كان هو حادثًا أيضًا ضرورةً.

فخلاصةُ كلامِه على الإجمالِ أنَّ العالمَ محدثٌ؛ لأنه اسمٌ لما سوى الله تعالى، وما سوى الله وهو حادث، فالعالم حادث. أما الصغرى فظاهرةٌ، وأما الكبرى فلأنَّ ما سوى الله تعالى قسمَانِ: أعيانٌ وأعراضٌ، والأعيانُ لا تخلو عن الأعراضِ وهي حادثةٌ فالأعيانُ لا تخلو عن

---

[137] ف ل + ما.

[138] ف ل + وفيه نظر لأنه لا يدل على حدوث جميع الأعراض وهو بصدده لأن بعض الأعراض لا يعرف بالحس ولا ضده أيضا كالعجز والقدرة والموت والحياة وأيضا جعل الحركة محسوسة والسكون غير محسوسة محل تأمل. والصواب أن يقول: الأعراض حادثة.

[139] ل: الروائح.

[140] ف + بل في الحيز الآخر.

[141] أرسطوطاليس بن نيقوماخوس، ويقال اختصاراً: أرسطو، فيلسوف يوناني وثني مشهور، مؤسس مذهب (فلسفة المشائين) له مؤلفات عديدة، توفي سنة 322 ق. م. (**المنجد في الأعلام**، ص.34.)

الحادثِ ونَضُمُّ النتيجةَ –أعني قولَنا: الأعيان لا تخلو عن الحادث– إلى مقدمةٍ مُبَرْهَنَةٍ –وهي قولُنا: كلُّ ما لا تخلو عن الحادثِ فهو حادثٌ– يُنْتِجُ المطلوبَ. هذا تقريرُ /[15ظ] ما في المتنِ وما يُفهم من شرحِ المصنفِ رحمه الله.

وفيه بحث؛ لأنَّ العينَ في أوَّلِ زمانِ حدوثِه لا يكون ساكنًا؛ إذ لا يَحْصل كونان في حيز واحد، ولا متحركًا؛ إذ لم يكن في ذلك الحيِّز بعد أن كانَ في حيزٍ آخرَ. فظهر أنَّ قوله: لا يتصور خلوها عن الحركة والسكون ليس بسديدٍ. اللهمَّ إلا أنْ يفسَّر السكونُ بحصولِ العينِ في مكانه، فحينئذ كان في أوَّلِ زمانِ حدوثِه ساكنًا.[142]

[فصل في إثبات الصانع]

قوله: **(وإذا كان حادثًا إلخ.)** إشارة إلى أنه محتاج إلى موجِد قديم.

تقديره أن يقالَ: إذا ثبت أنه حادث[143] كان العدم سابقًا عليه، وما سبقه العدمُ لم يكنْ وجودُه لذاتِه، أي لم يكن المقتضِي وجودَه[144] ذاتُه، وإلا لم يَسبِقْه[145] العدم فيكون[146] الوجود والعدم إليه على[147] السَّوِيّةِ، فلم يكن اختصاصه بالوجودِ دون العدمِ خصوصًا بعد ما كان عدمًا إلا بتخصيص مخصِّص. ولهذا لا يثبت البناء بدون البَانِي، فلا بد له من محدِث /[16و] يُحدِثه ويخصِّصه بالوجود. ويجب أن يكونَ ذلك المحدِث واجب الوجود، أي يكون وجوده من مقتضيات ذاته وإلا كان جائزَ الوجود أو ممتنع الوجود؛ لأن كلَّ ما تصوَّره العقل فهو بالنسبة إلى الخارج إما واجبٌ أو ممتنعٌ أو ممكنٌ؛ لأنَّ ذاتَه إن اقتضتْ وجودَه في الخارج فهو الواجب، وإلا فإن اقتضتْ عدمَه فيه فهو الممتنع، وإن لم يقتضِ شيئًا منهما فهو الممكن. فلمَّا لم يكن ذاتُه مقتضيًا له بقي القسمان الأخيران؛ لكن استحالتَهما ظاهرةٌ، أما الممتنعُ فلأنَّ صدور الوجود من المعدوم مما لا[148] يخفى امتناعُه على واحدٍ، وأما الثاني فلأنا ننقُل الكلامَ فيه، فنقول: لا بدَّ له من مخصِّص آخرَ وذلك

---

[142] ف ل + قال أرسطو: الأفلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة كالشكل والمقدار وما يجري مجراها مما لا ينفك عنها سوى الأوضاع اللازمة من حركاتها فإنها حادثة. وذهب من كان قبل أرسطو من الحكماء إلى أن جميع الأجسام سواء كانت فلكية أو عنصرية قديمة بذواتها محدثة بصورها الجسمية والنوعية وبصفاتها. ثم اختلفوا في تلك الذوات القديمة المتصفة بالصفات الحادثة. فقيل: كان أصل تلك الذوات جوهرةً، فنظر الباري إلى تلك الجوهرة بنظر الهيبة فذابت تلك الجوهرة وصارت ماءً. ثم حصل الماء منه بالتكثيف والنار والهواء بالتلطيف، وحصل السماء من دخان النار. وقيل: كان ذلك الأصل هواء وحصل منه النار بالتلطيف وتكونت الباقي بالتكثيف ويكون السماء من الدخان. وتوقف جالينوس في كل هذه الأقوالِ المتقوَّلَةِ عن هذه الطائفة. ولكل منها شبهة لا يليق ذكرها بهذا المختصر.

[143] ف – لإشارة إلى أنه محتاج إلى موجد قديم. تقديره أن يقال إذا ثبت أنه حادث.

[144] ف ل: لوجوده.

[145] ف ل: لَمَا سبقه.

[146] ف ل + نسبة.

[147] ف: ممكن.

[148] ل – لا.

الآخرُ إما واجبُ الوجودِ أو جائزُ الوجودِ فإن كان الأولَ ثبتَ المدعَى، وإن كان الثانيَ فالكلام فيه كالكلام في الأَوَّلِ إلى أنْ يتسلسلَ وهو باطل، أو ينتهيَ إلى من هو[149] واجبُ الوجود وهو المطلوب.

[فصل في صفة الوحدانية]

/[16ظ] قوله: **(فصلٌ صانعُ العالمِ واحدٌ)** لَمَّا ثبت أن العالمَ محدثٌ ومحدِثه قديم أراد أن يبيِّنَ أن ذلك المحدِثَ القديمَ واحد، فقال: صانع العالم واحد خلافًا للثنوية، وهم: طائفةٌ يقولون: إن للعالمِ صانعَيْنِ يحدُث عن أحدهما الخيرُ واسمه عندهم "النورُ" أو "يَزْدَانُ"، وعن الآخر الشرُ والفسادُ واسمه عندهم "الظلمةُ" و "أُهْرُمَنْ". واتفقوا[150] على قدمِ يزدانَ واختلفوا في أُهْرُمَنْ، فزعم بعضُهم أنه قديم، وزعم بعضُهم أنه حَدَثَ من فكرةٍ رديَّةٍ حصلَتْ من يزدانَ، وقالوا: لأن فاعل الشرِّ شَرِيرٌ وفاعلُ الخيرِ خير، والفاعلُ الواحدُ يمتنع أن يكونَ خيرًا وشريرًا معًا.[151]

/[11و] قلنا: إن الخيِّرَ إنْ كان قادرًا على دفع الشرِّ عن الشريرِ ولم يفعل أو لا، فإن كان الأوَّلَ يكون هذا أيضًا شريرًا؛ لأنَّ الراضيَ بأفعال /[11ظ] الشرير[152] شريرٌ، وإن كان الثانيَ كان عاجزًا فلا يصلُح للألوهية.

وخلافًا لبعضٍ من النصارى أيضًا فإنهم ذهبوا إلى ألوهيَّةِ عيسى عليه الصلاة والسلام ومريمَ أيضًا كما قال الله تعالى: ﴿أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ﴾[المائدة، 166/5] وقال الله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾[المائدة، 73/5].

قلنا: احتياجُهما إلى الطعامِ كما قال تعالى: ﴿كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾[المائدة، 75/5] دليلُ حدوثِهما، فالحادِثُ لا يكون إلهًا، وخلافًا للطِبَائِعِيَّةِ أيضًا وهم طائفة يقولون بأنَّ الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة آلهةٌ.

قلنا: هذه كلُّها أعراضٌ وقد بيَّنَّا حدوثَها. وخلافًا للأَفْلَاكِيَّةِ أيضًا وهم طائفة عبدوا الكواكبَ ويقولون بإلهِيَّتها. قلنا: هذه متَّصِفة عندكم بالسَعْد والنَحْس والخسُوف والكسُوف والغرُوب والكلُّ دليلٌ على أنها مُسَخَّرَاتٌ لخالِقِ الأرض والسموات.

وإذا تقرر هذا فنقول: استدلَّ المصنف رحمه الله تعالى على وحدانيَّةِ الله تعالى بالدليلِ المشهور عند المتكلِّمين وهو الذي يسمُّونه دليلَ التَّمَانُعِ. وتقريرُه أن يقالَ: صانعُ العالم واحدٌ؛ إذ لو لم يكن واحدًا لكان متعدِّدًا وأقلُّه اثنان؛ لكنَّ الثانيَ[153] باطلٌ. أما الملازمةُ فظاهرةٌ وأما بطلان الثاني[154] فلأنَّا لو قَدَّرْنَا إلهيْنِ متساويَ القدرةِ فإنَّ أحدَهما لو أراد حياةَ شخصٍ فإن أمكن أن يكونَ للآخر إرادةُ موتِه فَلْنَفْرُضْهُ

---

[149] ف – هو

[150] ل: واختلفوا.

[151] وهنا انتهى نسخة (ق).

[152] ل: الشر.

[153] ف: التالي.

[154] ف: التالي.

فحينئذٍ إما أن يحصلَ مرادُهما فيلزم اجتماعُ النقيضينِ أو لا يحصلَ /[12و] شيءٌ[155] منهما فيلزم ارتفاعُ النقيضينِ، وتعجيزُهما أيضًا لتعطيلِ إرادتِهما وامتناعِ ما يريدُ كلُّ واحدٍ إثباتَه بمنْعِ صاحبِه إيّاه؛ إذ لولا إرادةُ صاحبِه ضدَّ مرادِه لحصل مرادُه[156] ونَفَذَتْ مشيئتُه، أو يحصلَ مرادُ أحدِهما وحدَه فيلزم عجزُ الآخَرِ الذي لم يحصُل مرادُه وهو أيضًا باطلٌ؛ لأنَّ العجزَ من أمارات الحدوث، وإن لم يمكن إرادةُ موتِه فيكون المانعُ من إرادة الموتِ إرادةَ الآخرِ الحياةَ فيلزم عجزُه؛ إذ القادرُ هو الذي إن شاء فعَل وإن شاء ترَك والعاجزُ لا يكون إلهًا.

فإن قيل: لِمَ لا يجوزُ أن يكونَا مريدَيْنِ شيئًا واحدًا لا[157] بأن يكونَ إرادةُ أحدِهما مانِعةً من إرادة الآخر؛[158] لأنَّ كلًّا منهما يُرِيدُ الأصلحَ والأصلحُ[159] لا يكون إلا طرفًا واحدًا.

أجيب: بأنَّ كونَ الفعل أصلحَ في نفسه مبنيٌّ على القولِ بالحُسن والقُبح العقليَّينِ وهو باطلٌ لِمَا ذُكِرَ في المطوَّلَاتِ.

قوله: **(فإنّ أحدَهما)** تعليلٌ لقوله: لثبت بينهما تمانُعٌ. اعلم هذا الدليلُ مدخولٌ فيه؛ لأنه إنما يدلُّ على نفي إلهينِ متساوِي القدرةِ في حالةٍ واحدةٍ لا على نفي إلهين مطلقًا، فاللازم من الدليل غيرُ مطلوبٍ والمطلوب غيرُ اللازمِ.[160]

وإذا ثبت أنَّ وجودَ الصانعينِ محالٌ[161] ثبت أنه ليس بمتعدِّدٍ فكان واحِدًا؛ إذ ليس الواسطةُ بين الواحدِ والمتعدِّد. والمدَّعَى أنَّ ذلك الواحدَ قديمٌ؛ إذ لو لم يكن قديمًا لكان حادثًا /[12ظ] لكن الثانيَ[162] باطل، أما بيانُ الملازمة فلأنه لا واسطةَ بينهما؛ لأنَّ القديم ما لا ابتداءَ لوجوده، والحادثُ ما لوجوده ابتداءٌ ولا واسطةَ[163] بين السلْبِ والإيجاب.

وأما بيانُ بطلان الثاني، فلأنه لو كان حادثًا لَاحْتاج إلى محدِث لِمَا مرَّ من أنَّ كلَّ حادثٍ هو جائزُ الوجودِ وكلُّ ما كان شأنه ذلك كان مفتقِرًا إلى محدِثٍ، ونُقِلَ الكلامُ إلى الثاني والثالِث وهلُمَّ جَرًّا[164] إلى أن يتسلسلَ وهو –أي التسلسلُ– باطلٌ؛ لأن[165] المجموعَ ممكنٌ لاحتياجه إلى كلِّ واحد من أجزاء[166] الممكنة، وكلُّ ما كان محتاجًا إلى الممكِن فهو أولى بالإمكان فكان المجموعُ ممكِنًا فلا بُدَّ له من مؤثِّرٍ

---

[155] ل – شيء [صح في الهامش].
[156] ف – لحصل مراده.
[157] ف – لا.
[158] ل + بل.
[159] ل – الأصلح.
[160] ف: لازم.
[161] ل – ثبت أن وجود الصانعين محال
[162] ف: التالي.
[163] ل – ولا واسطة.
[164] ل – وهلم جرًا.
[165] ل – لأن.
[166] ف: أجزائه.

مستقلٍ وهو إما كلُّ الآحادِ وهو باطل؛ لأنها نفسُه واستحالَ أن يكون الشيءُ علةً[167] لنفسه؛ لأنَّ المؤثِّرَ متقدِّمٌ على الأثر بالرتبة، وتقدُّم الشيءِ على نفسه محالٌ، وإما كلُّ واحدٍ[168] من أفراده وهو أيضًا باطلٌ لامتناع تَوَارُدِ عللٍ مستقلةٍ على معلولٍ واحدٍ بالشخص، وإما فردٌ واحدٌ من أفراده وهو أيضًا باطل؛ لأنَّ العلةَ المستقلةَ للمجموع علةٌ لكلِّ واحدٍ واحدٍ من آحاده ومن جملةِ تلك الآحادِ نفسُه فيكون علةً لنفسه وقد بيَّنَّا بطلانَه، وإما أمرٌ خارج عن المجموع والخارج عن كلِّ الممكناتِ لا يكون ممكِنًا[169] وإلا لكان داخلًا في المجموع هف، فيكون واجبًا فحينئذٍ يلزم إنتهاءُ جميع الممكنات /[13و] إلى موجودٍ واجبٍ لذاته وهو المراد بالقديم.

فإن قيل: ما ذكرتُمْ يدلُّ على إثبات القديم لا على إبطالِ التسلسل وهو المطلوبُ لا هو.

قلنا: يلزم من إثباتِ الواجب إبطالُ التسلسل؛ لأنَّ السلسلةَ ينتهي إليه؛ إذ لو كان بعده علةً أخرَى لكان ممكنًا لا واجِبًا وقد ثبت أنه واجبٌ، هف فحينئذ يلزم إبطالُ التسلسل وهو المدَّعَى.

واعلم أن قولَه: إذ لو لم يكن قديمًا إلخ، مستدرَكٌ؛ لأنه بيَّن في الفصلِ الذي قبله أنَّ الصانعَ قديمٌ فلا يُحْتَاجُ إلى التكرارِ. اللهمَّ إلا أن يقالَ: أراد أن يُبيِّن إبطالَ التسلسل أيضًا. وفيه تعسُّفٌ أيضًا؛ إذ الصواب حينئذٍ أن يذكرَه هُنَا.

فائدةٌ: اعلم أنهم اختلفوا في معنى الوَاحِدِ والأَحَدِ، قال بعضُهم: كلاهما بمعنى. وقال بعضهم: لا بل يفيدُ كلُّ واحدٍ منهما ما لا يُفِيدُه الآخرُ، فإنَّ الواحدَ المتفَرِّدُ بالصفاتِ كما يقال: فلانٌ واحدُ زمانِه، وحيدُ قِرَانِه،[170] يَعْنُون بذلك تفرُّدَه بصفاتٍ لا يشارِكُه فيها غيرُه من أهل[171] الزمان. والأحدُ المتفردُ بالذات، بحيث لا يقبَل الانقسامَ. ولهذا قال بعضهم في وصف الله تعالى: أحدٌ في ذاته، واحدٌ في صفاته. فمعنى قولِهم: هو أحدٌ في ذاته، أنَّ ذاتَه لا يقبل التجزئَةَ والانقسامَ ولا يتصوَّر له المِثْلُ فما سواه ليس بأحدٍ بذاته[172] بل بالإضافة إلى جنسٍ أو نوعٍ، مثلًا إذا قيل: أحدُ الأشخاص، فهو أحدٌ بالإضافة /[13ظ] إلى جميعِ الأشخاص لا في ذاتِه؛ لأنه يشتمل على أجزاءٍ وأعضاءٍ وأبعاضٍ كاليد والوجه وغيرِهما. وكذا لو قيل: الجَبْهَةُ أحدُ أعضائِه،[173] فهي أحدٌ بالنسبة إلى جميع الأعضاء لا إلى[174] ذاتِه وهَلُمَّ جرًّا إلى أن ينتهيَ إلى الجزءِ

---

[167] ل: عليه.
[168] ف + واحد.
[169] ف – ممكنا.
[170] ف: أقرانه.
[171] ف – أهل.
[172] ل – بذاته.
[173] ل: أجزائه.
[174] ل: في.

الذي لا يتجزَّأُ فهو أيضًا[175] ليس أحدًا بذاته؛ إذ لو قدَّرنا جزءًا آخرَ بجنبه من جنسِه يَصير كلاهما اثنينِ، ولو كان أحديَّتُه بذاته لَمَا[176] صار اثنينِ بانضمام غيرِه إليه مع قيامِ ذاته الموجِبة لأحديَّتِه فثبت أنَّ الأحدَ بذاته هو الذي لا يُتصوَّر له المثلُ فيستحيل انضمامُ غيرِه إليه وهو الله جلَّ جلالُه.

ومعنى قولهم: هو واحدٌ في صفاته، متفردٌ بها عن غيرِه نحوُ الجلالِ والعظمةِ والكبرياءِ والقدرةِ المحِيطة بسائرِ المقدُورات والعلمِ الذي لا يَعْزُبُ عنه مثقالُ ذرةٍ في السماء والأرضِ فلا يتصوَّر أن يشارِكَه غيرُه في هذه الصفاتِ. فثبت أنه واحدٌ في صفاتِه وبَطَلَ ادِّعَاءُ المعتزلةِ توحيدَ الله يَنْفِي الصفاتَ؛ لأن إثبات هذه الصفات بهذا المعنى لا ينَافِي الوحدةَ.

واعلم أنَّ كلًّا من الأحد والواحد يجوز أن يُستعمَل بدلًا عن الآخر عند من فرَّق بينهما بطريقِ التوسُّع والمجَاز.

[فصل في أنه تعالى ليس بعرضٍ]

قوله: (**فصل صانع العالم ليس بعرض إلخ.**) لَمَّا بيَّن أنَّ صانعَ العالم واحدٌ لا شريكَ له أراد أن يُنَزِّهَ عن الصفات التي يستحيل على الله تعالى، فقال: صانعُ العالم ليس بعرضٍ؛[177] /[14و] لأنَّ العرضَ يستحيلُ بقائُه وما يستحيل بقائُه لا يكون قديمًا فالعرضُ لا يكون قديمًا وقد بينَّا أنه تعالى قديم. أما الأول فلأنَّ العرض لو كان باقيًا لكان بقائُه إما[178] قائمًا به -أي بذلك العرض- أو بغيرِه. والأول محالٌ؛ لأنَّ البقاءَ عرض أيضًا؛ لأن العرضَ عبارةٌ عن معنًى زائدٍ على الذات، والبقاءُ كذلك؛ لأنه عبارةٌ عن استمرارِ الوجود وهو زائدٌ على الذات بدليل صحة نفي البقاء عن ذاتٍ وُجدت ثم انعدمت في الزمان الثاني، كقولنا: وُجِدَ ولم يَبْقَ. ولو لم يكن زائدًا لَمَا جاز نفيُه عنها كما لا يجوزُ نفيُ الوجودِ عن الذاتِ الموجودةِ، كقولنا: وُجِدَ ولم يُوجَدْ، لاستلزامِه التناقُضَ لنفيه بعد الإثباتِ، فلا يكون قائمًا بالعرض؛ لأنَّ العرض لا يقوم بالعرض. وهذا مذهب المتكلِّمِين واستدلُّوا عليه بأنَّ معنَى قيامِ الشيء بالشيء هو حصولُ شيءٍ في الحيِّزِ تبعًا لحصول محلِّه في ذلك الحيِّز، كقيامِ السواد بالجسم. فلو قام عرضٌ بعرضٍ وَجَبَ حصولُ عرضٍ في حيزٍ تبعًا لحصول عرضٍ آخَر، فوجب أن يكون المتبوعُ في التحيز عرضًا؛ لكنَّ المتبوعَ في التحيُّز لا يكون إلا جوهرًا؛ إذ الجوهرُ هو المتحيِّز بالذات.

والفلاسفةُ جوَّزوا قيامَ العرض بالعرضِ وقالوا: معنى[179] قيام الشيء بالشيء كونُه مُتَّصِفًا به فحينئذٍ يجوز أن يكونَ العرضُ /[14ظ] متصِفًا بالعرضِ كاتِّصاف الحركةِ بالسُّرْعَةِ والبُطْءِ كقولنا: حركةٌ سريعةٌ.

---

[175] ف – أيضا.

[176] ل: ما.

[177] ل + لا يوصف بأنه عرض.

[178] ف – إما.

[179] ف – معنى.

اعلم أنَّ ظاهرَ كلامِه يُشعِر بأنَّ الوجودَ ليس زائدًا على الذات كما هو مَذْهَبُ أبي الحسنِ الأشعريّ. فإنَّ الوجودَ[180] عَيْنٌ في الواجبِ والممكِن، وكذا مذهبُ الفلاسفةِ في الواجب.

ومذهَب أهلِ التحقيقِ أنه زائدٌ على الذات في الجميعِ؛ لأنَّ الموجوداتِ متشارِكَةٌ في الوجودِ ومتخالِفة في الماهيَّةِ وما به الاشتراكُ غيرُ ما به الاختلافُ؛ لكنَّا قيَّدْنَا الذاتَ بالوجودِ حيث قلنا: لا يجوز نفيُ الوجود عن الذات الموجودِ؛ لئلا يكونَ كلامُه بمعزِلٍ عن مذهبِ[181] أهل التحقيق ولا إشارةَ[182] إلى أنَّ مرادَه بالذات هي المتصِفة بالوجودِ. وأما الثاني –أي كونُه قائمًا بغيرِه– فلأنه حينئذٍ يكون الباقِي ذلك الغيرُ لا العرضُ فلا يكون حينئذٍ باقيًا أيضًا، وأما الثاني –أي الكبرى من القياسِ– وهي قولُنا: وما يستحيل بقائُه لا يكون قديمًا، فظاهرٌ؛ لأنَّ القديمَ واجبُ الوجود لذاته وما يكون شأنُه ذلك يستحيلُ العدم عليه فيكون قديمًا فلا يوصَف بأنه عرضٌ.

قوله: **(بخلاف اتّصافِ السوادِ)** جوابٌ عن سؤالٍ عَسَى يَرِدُ على قولِه: العرضُ لا يقوم بالعرضِ. تقديرُه أن يقال: قولُك هذا منقوضٌ بالسواد واللونيَّةِ؛ لأن اللونيةَ عرضٌ قائمٌ بالسوادِ. وتقريرُ الجواب أن يقال: /[15و] لا نم ذلك وإنما يكون كذلك[183] أن لو كانتْ زائدةً على ذاتِ السواد وليس كذلك؛ بل هي داخلة في ماهيتِه؛ لأنَّ السوادَ مركَّبٌ من اللونيَّةِ ومن خصوصيَّةِ السوادِ وهي قابضيَّةُ البَصَرِ فلا يصلُحُ للنَّقْضِ.

قوله: **(أو بغيرِه)** قَسِيمٌ لقوله: فإمَّا أن يكونَ قائمًا بنفسه.[184]

قوله: **(وما يستحيلُ)** كبرى لقوله: لأنه يستحيل بقائه.

ويمكِن أن يستدلَّ على أنه ليس بعرضٍ بوجهٍ آخَرَ وهو أن يقالَ: إنه ليس بعرضٍ؛ لأنَّ العرضَ قائمٌ بجسمٍ أو حالٌّ فيه وكلُّ جسمٍ[185] حادثٌ فالقائم به أو الحالُّ فيه أولى بالحدوث. وقد[186] بينَّا أنه قديمٌ لا يَحُومُ حولَه الحدوثُ والإمكانُ، أو نقولُ:[187] صانعُ العالم حيٌّ عالِمٌ قادِرٌ مُرِيدٌ خَالِقٌ وغيرُ ذلك من صفاتِ الكمالِ كما سيأتِي وهذا الأوصافُ كلُّها يستحيلُ على الأعراضِ؛ لأنها لا تكونُ إلا لموجودٍ قائمٍ بنفسِه مستقِلٍّ بذاته.

---

[180] ف + عنده.

[181] ف – مذهب.

[182] ل: وأجازه.

[183] ف – كذلك.

[184] ل – قائما بنفسه.

[185] ل – بعرض لأن العرض قائم بجسم أو حال فيه وكل جسم.

[186] ل: قيل.

[187] ف + إن.

[فصل في أنه تعالى ليس بجوهرٍ]

قوله: (وليس بجوهر إلخ.) صانع العالم ليس بجوهرٍ خلافًا للنصارى. قال المصنف في شرحه: لأنه اسمٌ للقائم بالذات واللهُ تعالى قائِمٌ بالذات فيكون جوهرًا.[188] وأجاب عنه بأن لفظَ الجوهر لا يُنْبِئُ عن القيامِ بالذات لغةً؛ بل ينبئ عن الأصل، وتحديدُ اللفظ بما لا[189] ينبئ عنه لغةً وإخراجُ ما ينبئ عنه لغةً عن كونِه حدًّا له جهلٌ فاحشٌ.

أقول: /[15ظ] فيه تعسُّفٌ؛ لأنه حينئذ نِزاعٌ لفظيٌّ لا يخفَى على المتأمِّلِ، وأستدلُّ على أنه ليس بجوهرٍ بوجهينِ: أحدُهما أنه أصلُ المركبات ولهذا سُمِّيَ الجزءُ الذي لا يتجزَّأُ جوهرًا؛ لأنه أصلُ المركبات، واللهُ ليس بأصلِ المركبات فلا يكون جوهرًا.[190]

والثاني أنَّ الجوهر المتحيِّزَ الذي لا ينقسمُ متحيِّزٌ[191] وكلُّ متحيِّزٍ لا تخلو عن الحركةِ والسكونِ، وكلُّ ما لا يخلو عن الحركة والسكون حادثٌ، والجوهرُ حادثٌ وقد بينَّا أن صانعَ العالم قديمٌ.

[فصل في أنه تعالى ليس بجسمٍ]

قوله: (وليس بجسم إلخ.) صانع العالم ليس بجسمٍ؛ لأنَّا بينَّا أن الجسمَ اسمٌ للمركَّب[192] عن الجواهِرِ وإذا استحال كونُه جوهرًا استحال كونُه جسمًا؛ لأنَّ انتفاءَ الجزء مستلزمٌ لانتفاء الكلِّ، أو نقولُ: كلُّ جسمٍ مركَّبٌ وكلُّ مركبٍ ممكنٌ لاحتياجِه إلى جزئِه فكلُّ جسمٍ[193] ممكنٌ وقد بينَّا أنه منزَّهٌ عن الإمكانِ.

وجوَّز جماعةٌ إطلاقَ الجسمِ عليه وهؤلاء فرقتان: فرقةٌ يعنون به المتركِّبَ والمتبعِّضَ وهم اليهودُ وكثيرٌ من الروافض والحنابلةُ فهم مُخْطِئُونَ لفظًا ومعنًى. أما لفظًا فلِمَا سيجيء. وأما معنًى فلأنَّ كثرةَ الأجزاء والتبعيضِ والتجزّي محالٌ على الله تعالى؛ لأنَّ كلَّ جزءٍ منه إما أن يكون موصوفًا بصفة الكمال كالعلم والقدرة والخلق وغيرها أو لا، وكلٌّ منهما فاسدٌ. /[16و] أما الأول فلأنه يفضي إلى أن يكون كلُّ جزءٍ إلهًا فيلزم تعدد الصانع وقد بينا فسادَه. وأما الثاني فلأنه إذا لم يكن متصفًا بصفات الكمال كان متصفًا بأضداد تلك الصفات كالجهل والعجز وغيرهما وذلك من أمارات الحدث وهو محال.

---

[188] **شرح عمدة العقائد**، ص. 152.

[189] ف – لا.

[190] ف – لأنه أصل المركبات والله ليس بأصل المركبات فلا يكون جوهرا

[191] ف – متحيز.

[192] ف: للمتركب.

[193] ل: جزء.

واعلم أن قوله: لأن كل جزء إلخ. بيانٌ لخطاياهم في المعنى فقط. ولَمَّا كان هذه الفرقةُ مشارِكةً للفرقة الثانية في الأخطَاء في الاسم اكتفَى ببيانِ خطأِهم في الاسم هناك.

وفرقةٌ يطلِقونه عليه ويَعْنُونَ به القيامَ بالذاتِ لا المتركِّبَ. وهم الكراميةُ وهشامُ بن الحكم[194] في روايةٍ. فهؤلاء مخطِئون لفظًا لا معنًى؛ لأنَّ الجسمَ لغةً اسمٌ للمتركب، فمن أطلَق ولم يُرِدْ به معنَى التركيبِ فقد أمال الاسمَ عن موجِبِهِ لغةً إلى غيرِهِ ولو جاز ذلك لجاز أن نسمِّيه رَجُلًا ونعنِي به القادرَ، وأيضًا أسماءُ الله تعالى توقيفيَّةٌ فننتهي في أسماءِ الله تعالى إلى ما أَنْهَانَا إليه الشرعُ ولهذا لا نسمِّيه طَبِيبًا وإن كان عالِمًا بالعلل والأدويةِ، ولا فقيهًا وإن كان عالِمًا بالأحكامِ.

قالوا: إنه جسمٌ لا كالأجسامِ كما أنَّكم تُطلِقون عليه: أنه شيءٌ لا كالأشياء.

قلنا: قد ورد به الشرعُ قال الله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾[الأنعام، 19/6]، وأيضًا /[16ظ] قولُهم: إنه جسمٌ، هل يُثبِتون معنى الجسميةِ وهو التركيبُ أم لا، فإن أثبتوا فقد أبطلْنَاه فلا ينفعُهم قولُهم: لا[195] كالأجسامِ. وإن لم يثبِتوا فلا يكون جسمًا فلا يكون نظيرَ ما قلنا: إنه شيء لا كالأشياء؛ لأنَّا نُثْبِتُ معنى الشيئيَّة[196] أوَّلًا وهو الثبوتُ والوجودُ ثم بعد ذلك نَنْفِي المشابَهَةَ والمماثَلَةَ بينه وبين سائرِ الموجودات بقولِنا: لا كالأشياء.

[فصل في أنه تعالى ليس في جهةٍ]

قوله: (**ليس في جهة ولا بذي صورة إلخ.**) صانِع العالم ليس في جهةٍ خلافًا للكراميَّةِ والمجسِّمَةِ فإنهم أثبتوا لله تعالى جهةَ الفَوْقِ واستدلُّوا عليه بالعقل والنقل؛ أما العقل فمن وجهين: أحدُهما أنه تعالى يُشارِك الجسمَ في القيامِ بنفسه فكما أنَّ الجسمَ يقتضِي الجهةَ والتحيُّزَ لقيامِهِ بنفسه كذلك الواجبُ لذاته لوجودِ[197] المقتضِي وهو القيامُ بنفسه.

---

[194] **هِشَام بن الحكم الْكُوفِي الرافضي** رَئِيس الطَّائِفَة الهشاميّة كَانَ حَرّازاً وَكَانَ ضالاً مشبّهاً توفّي فِي حُدُود الثَّلَاثِينَ والمائتين، فَإِنَّهُ زعم أَن ربَّه تَعَالَى الله عَن قَوْله عُلُوًّا كَبِيرا ذُو حدٍّ ونهايةٍ عريضٌ طويلٌ عميقٌ وَطوله مثل عَرضه وَعرضه مثل عمقه وَأَنه نورٌ ساطعٌ يتلألأ كالسبيكة الصافية وَأَنه ذُو لون وطَعم ورائحة وأنّ لَونه هُوَ طعمه وطَعمه هُوَ رِيحه. (**الوافي بالوفيات** للصفدي، 203/27).

[195] ف – لا.

[196] ل: الشبهة.

[197] ل: لوجوب.

والثاني أنَّا نَعلَم بالبديهةِ أنَّ كلَّ موجودينِ فَرَضًا لا بد[198] أن يكونَ أحدُهما مساوِيًا في الآخَر كالجوهر والعرض القائمِ به الساري فيه أو يكونَ مبايِنًا عن الآخَر في الجهة كالسماءِ والأرضِ، واللهُ سبحانه وتعالى ليس محلًّا للعالَمِ حتى يكونَ العالَمُ سارِيًا فيه ولا حالًّا في العالم حتى يكون سارِيًا في العالَم فيكون مبايِنًا في الجهةِ فيكون الواجبُ في جهةٍ /[17و] وهو المطلوب.

وأما النقلُ فآياتٌ مشعِرة بالجسميَّةِ وبكونِه في جهةٍ وحيّزٍ كما سنذكُر في آخِر الفصلِ على أنَّ الأمةَ أطبقَتْ على رفعِ الأيدي إلى السماءِ عند التضرُّعِ والدعاءِ، وكذا روي أنَّ رجلًا جاء بأَمَةٍ إلى النبيّ صلى الله عليه وسلم وقال: إنَّ عليَّ كفَّارةٌ أَفَأُعْتِقُهَا عن كفَّارتي؟ فقال لها[199] النبيُّ عليه السلام: أينَ اللهُ؟ فأَشَارَتْ إلى السماءِ، فقال النبي عليه السلام: اعتِقْهَا فإنها مؤمنة. فلمَّا ثبت أنَّ له جهةً يجب أن يكونَ تلك[200] الجهةُ أشرفَ الجهاتِ وهو[201] الفوقُ.

أجيب عن الدليلِ الأوَّلِ من العقليَّينِ بأنَّا لا نم أن المقتضِيَ للجسم الجهةَ هو قيامُه بنفسِه؛ بل الجسمُ يقتضِيها بحقيقتِه المخصوصةِ وهي غيرُ مشترِكَةٍ فلا يلزم ما ذكرتُم. وعن الثاني بأنَّا لا نم أنَّ كلَّ موجودينِ فَرَضًا ينحصِر فيما ذكرتُم، كيف ولم يقَعْ النِّزَاعُ إلا فيه وبَدَاهَتُه ممنوعةٌ لاختلافِ العقلاءِ في ذلك فلو كان كونُه تعالى في جهةٍ بَدِيهيًّا لَمَا اختلف العقلاءُ فيه لعدم الاختلافِ في البديهيَّات. نَعَمْ أنَّ كلَّ موجودينِ لا يُتصوَّر إلا أن يكونَ أحدُهما بجهةٍ من الآخر فيما إذا كان كلُّ واحدٍ منهما قابِلًا للجهة، فأمَّا مَنْ هو خالِقٌ للجهات فهو منزَّهٌ عن الاتصافِ بالجهة، هذا كمَن يقول: لا يتصوَّر موجودٌ إلا أن يكونَ مُتَّصِلًا بالعالَمِ أو منفصِلًا عنه /[17ظ] أو داخلَ العالم أو خارجًا عنه. فنقول: بلى إذا كان موجودٌ يَقْبَلُ الاتِّصالَ والانفصالَ أو الخروجَ والدخولَ، وكمن يقول: القائمُ بالنفس إما أن يكونَ متحرِّكًا أو ساكِنًا. فنقول: هذا في حقِّ مَنْ يقبل الحركةَ والسكونَ، وأمَّا خالِقُ الحركة والسكون فتعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا.

وأما الجوابُ عن الآياتِ فسنذكُر، وأما الجوابُ عن إجماعِ الأمَّة على رفعِ الأيدِي إلى السماءِ عند التضرُّع والدُّعاء فهو كالتوجُّهِ في الصلاة إلى جهة الكَعْبَةِ مع أنَّ الخصمَ معترِفٌ بأنه منزَّهٌ عن الحلولِ فيها، ثم المعنيُّ في ذلك أنَّ خزائنَ أرزاقِ العبادِ أُودِعَتْ في السموات، قال الله تعالى: ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾[الذاريات، 22/51] وكذا الملائكة التي تَنْزِلُ بأرزاقِ العباد تنزِل من السماء، والانسانُ مجبولٌ على الْمَيْلِ إلى التوجُّه إلى جهةٍ يُتَوَقَّعُ منها حصولُ مقصودِه كالسلطانِ إذا وَعَدَ لعسكره الخُلْعَ والأرزاَق يميلون إلى التوجُّه إلى الخزائنِ وإن اتَّفقوا على أنَّ السلطانَ ليس فيها.

---

[198] ف + و.

[199] ف – لها، [صح في الهامش].

[200] ف – تلك.

[201] ل – وهو.

وأمَّا الجوابُ عن حكايةِ الأَمَة فإنها تَحْتَمِلُ أنها كانتْ أعجميَّةً لا تقدِر أن تفصَحَ عمَّا في ضميرِها مِنْ اعتقادِ التوحيدِ بالعِبَارةِ فيُعْرَفُ بالإشارةِ أنَّ معبودَها إلهُ السَّمَاءِ أو يقالَ: حَكَمَ النبيُّ عليه السلام عند إشارتِها إلى السماء بكونِها مؤمِنَةً باعتبارِ /[18و] أنَّه يَظُنُّ أنها من عَبَدَةِ الأوثانِ فبإشارتِها إلى السماء عُلِمَ أنَّ معبودَها ليس من الأصنامِ.

وأمَّا قولُهم: الفوقُ أشرَفُ الجهاتِ فباطلٌ؛ لأنَّ الفوقَ والتحتَ واليمينَ والشمالَ كلَّها مُحْدَثَةٌ بإحداثِ الله تعالى إيَّاها بواسطةِ خَلْقِ الحيوانِ؛ لأنه[202] إذا خُلِقَ له طرفينِ أحدُهما يعتمِد على الأرضِ ويسمَّى رِجْلًا والآخَرُ يقابِلُه ويسمَّى رَأْسًا فحَدَثَ اسمُ الفوقِ لِمَا يلي جهةَ الرأسِ واسمُ السُفْلِ لِمَا يلي جهةَ الرِّجل، وكذا الكلامُ في اليدينِ، فالجهةُ الواحدةُ قد يكون فَوْقًا بالإضافةِ إلى حيوانٍ تحتًا بالإضافة إلى شَخْصٍ آخرَ.[203] فثبَتَ أنَّ الفَوْقِيَّةَ والتَّحْتِيَّةَ إنما هي بالإضافةِ إلى الرِجْلِ والرَّأْسِ فمتى استحَال أن يوصفَ اللهُ بالرأسِ والرِّجل واليَمين واليَسار كان الفوقُ والتحتُ بالإضافة إليه على وَتِيرَةٍ واحدةٍ وما هذا شأنُه لا يوجِب بالاتصافِ به خِسَّةً ولا شَرَفًا.

وذهب بعضُ الروافضِ وبعضٌ من الكراميَّةِ إلى أنَّ له صُورَةً ويَدًا وأُصْبُعًا وعَيْنًا واستدلُّوا بالظواهِر لقوله تعالى: ﴿وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن، 27/55]، ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ [طه، 39/20]، ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص، 75/38] وفي الحديث «أنَّ اللهَ تعالى خَلَقَ آدمَ على صورتِه.»،[204] وفيه «قلوبُ /[18ظ] العبادِ بين أصبعين من أصابِع الرَّحمانِ.»[205] وغيرِها.

والجوابُ عنهم يُذكَر في آخِرِ الفصل. فلَمَّا بينَّا ما ذهب إليه المخالفُ لنا فنقول:[206] استدلَّ المصنفُ رحمه الله على أنه ليس في جهةٍ من الجهاتِ ولا له صورةٌ من الصور بأنَّهُ إن كان له جهةٌ وصورةٌ فإمَّا أن يكونَ له جميعُ الجهات والصورِ أو البعضُ منهما وكلاهما باطلٌ. أمَّا الأول فلأنَّ اجتماعَها عليه محالٌ لتنافِيها في نفسِها، وأمَّا الثاني فلأنَّ بعضَ الجهات ليس أَوْلَى من البعضِ لاستواءِ الكلِّ في إفادةِ المدحِ والنقصِ لِمَا مرَّ، وكذا الصورةُ على أنها تحصُل عن[207] التركُّب وهو محالٌ عليه ولا شيءَ من المحدَثات يدلُّ على أَوْلَوِيَّةِ بعضِ الجهات والصُوَرِ، فلو اختصَّ شيءٌ منها لكان بتخصيصِ مخصِّصٍ وذا من أمارات الحدَثِ.

---

[202] ل: إلا أنه.

[203] ق: النملة؛ ل + كقائم في بيت ونملة تدب على فوق. السقف فوق بالإضافة إليه تحت بالإضافة إلى النملة.

[204] **البخاري**، 50/8(6227)؛ **المسلم**، 2183/4(2841).

[205] **المسلم**، 2045/4(2654)؛ **سنن الترمذي**، 16/4(2140).

[206] ل: قول.

[207] ل: على.

قوله: (**بخلاف العلمِ**) هذا جوابٌ عن[208] سؤالٍ مقدرٍ تقديرُه أن يقال: إنَّ قولَكم: تخصيصُ بعضِ الجهة والصورة لا يكون إلا بمخصِّص وذا من أمارات الحدثِ معارِضٌ بصفاتِ الله تعالى، فإنَّ اتصافَ اللهِ تعالى بها لا يكون إلا بتخصيصِ مخصِّص وذا من أمارات الحدث.

وتقريرُ الجوابِ أن يقالَ: لا نم أنَّ الجهةَ والصورةَ من قبيلِ ما نحن فيه فإنَّ العلمَ والقدرةَ والحياةَ وغيرَها من صفاتِ المدح والكمال وأضدادُها كالجهل والعجز والموت /[19و] وغيرِها نقائِصُ فلا يَليقُ أن يتصفَ اللهُ بالصفات التي هي نقائصُ، وأيضًا المحدَثات تدلُّ على صفاتِ الكمال والجلال لِمَا سيجيءُ ولا تدلُّ على أضدادِها فثبتَ هي دون أضدادِها فيكون سالِمًا عن المعارضةِ.

قوله: (**ولا يتصف باللون إلخ.**) صانع العالم لا يُتَّصَف باللون والطعم والرائحة واللذة؛ لأنها أعراضٌ والأعراضُ كلُّها حادِثَةٌ ولو اتَّصفَ بها كان محلًّا للحوادثِ وقد بينَّا أنَّ محلَّ الحوادث حادثةٌ واللهُ سبحانه وتعالى منزَّه عن الحدوث، ولأنها تابِعةٌ للمِزَاجِ فلا يُعقَل إلا في الجسمِ وقد مرَّ أنه ليس بجسمٍ.

وقد جوَّز الحكماءُ اللذةَ العقليةَ وقالوا: مَن تصوَّر كَمَالًا في نفسِه فَرِحَ به ومن تصوَّر في نفسِه نُقْصَانًا تَأَلَّمَ قلبُه ولا شكَّ أنَّ كمالَه أعظمُ الكمالات فلا يبعُد أن يتلذذَ به. والجوابُ أنه باطلٌ بإجماع الأُمَّة.[209]

ولا يُتَّصَفُ أيضًا بالكيفيَّةِ خلافًا لبعضٍ من الكراميَّةِ فإنَّهم قالوا: إنَّ للهَ تعالى كيفيَّةٌ لا يعرِفُها إلا هو؛ لأنَّ الكيفَ هو العرضُ الذي لا يقبَل القسمةَ ولا قسمةَ لذاته، ولا يتوقَّف تصوُّرُه على تصوُّر غيرِه كالألوانِ، وقد بينَّا أنه ليس بعَرَضٍ، ولا يوصَف بالمائيَّةِ وهي الحقيقةُ النوعيَّةُ أو الجنسُ؛ لأنَّ المرادَ بها ما يُسْأَلُ عنه بما وهي الحقيقةُ النوعيَّة أو الجنسُ كما بُيِّنَ في علمٍ آخَرَ.

/[19ظ] وإنَّما لم يوصَف بها؛ لأنه ليس بمركَّبٍ ليكونَ له[210] حقيقةٌ نوعيَّةٌ ولا هو جزءٌ مشترك بين الحقيقتينِ ليكونَ جِنْسًا فلا يوصَف بها ولهذا لَمَّا سأل فرعونُ عن موسى بقوله: ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[الشعراء، 23/26] وأجاب موسى عليه السلام بالوصف تنبيهًا على النظرِ المؤدّي إلى معرفتِه عَجَبَ الجهلةُ الذين حولَه من قولِه بقولِه لهم: ﴿أَلَا تَسْتَمِعُونَ﴾[الشعراء، 25/26]؛ لأنه لم يطابِق السؤالَ عنده؛ لأنه سأله عن الجنسِ؛ لأنه لجهلِه بالله تعالى اعتقَد أنه لا موجودٌ مستقلًّا بنفسِه سِوى الأجسامِ كأنه قال: أيُّ جنسٍ من أجناسِ الأجسامِ هو، ثم وجد عليه السلام مُصِرًّا على الجوابِ بالوصفِ؛ إذ[211] قال في المرَّة الثانيَةِ: ﴿قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ﴾[الشعراء، 26/26]

---

[208] ف – عن.
[209] ل – والجواب أنه باطل بإجماع الأمة.
[210] ل – له.
[211] ل: إذا.

استهزاءً به وجَنَّنَه بقوله: ﴿قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾[الشعراء، 27/26]، ولَمَّا رآهم موسى لم يَفْطَنُوا؛ لأنَّ ليس له حقيقةٌ نوعيَّةٌ ولا جنسَ حتى يُجابَ به غَلَظَ عليهم في الثالثةِ بقوله: ﴿إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾[الشعراء، 28/26].

ومن رَوَى عن سراجِ الأمَّةِ ومحيِي السنَّةِ أبي حنيفة رضي الله عنه أنه قال: إن للهِ تعالى مائيَّةٌ لا يعرفُها إلا هو فقد افترى عليه؛ لأنَّ الشيخَ أبا منصور الماتريديّ رحمه الله كان أعرفَ الناسِ بمذهَبه وأشدَّ اتِّباعًا له في الأصولِ والفروعِ جميعًا وهو قد نَفَى القولَ بالمائيَّةِ ولم يُنْسِبْ إليه.

ولا يوصَف بالتبعيضِ /[20و] أيضًا خلافًا لليهودِ لِمَا مرَّ مِنْ أنَّ[212] التَّبَعُّضَ[213] والتَّجَزِّيَ من أمارات الحدثِ.

ولا يوصَف بالتناهِي أيضًا؛ لأنَّه من أمارات الحدثِ؛ لأنه من صفاتِ الجسمِ خلافًا لبعضِ الكراميَّةِ فإنَّهم يقولون: إنه غيرُ متناهٍ من خمسِ جهاتٍ ومتناهٍ بجهةٍ وهي جهةُ السُّفْلَى التي يُلاقِي بها العرشُ.

ولا يوصَف[214] أيضًا بمشابهةِ المحدَثات أي لا يوصَف بأنه يُشبِه شيئًا من العالَمِ ولا شيئًا منه يُشبِهه خلافًا لمن أثبتَ له صورةً تعالى الله عمَّا يقولون الظالِمُون عُلوًّا كبيرًا.

والدليلُ على نفيِ المشابَهةِ مِن حيث العقلِ والنقلِ؛ أما العقلُ فنقول: لا يوصَف بالمشابَهَة؛ إذ لو كان مشابهةٌ بينه وبين شيءٍ من العالَمِ ولا شكَّ أنَّ الله يتميَّز عمَّا عداه لكان تمييزُه بمميِّزٍ فالموجِب لذلك المميِّز الذي به يمتازُ عن غيرِه إن كان ذاتَه تعالى لزِم الترجيحُ بلا مرجِّح لتماثُل الحقيقتَينِ وإيجابِ أحدِهما ما لا يوجِبه الأُخرَى، وإن كان غيرَ ذاتِه فإما أن يكونَ أمرًا ملاقِيًا لذاته تعالى –أي صفةً له– عاد الكلامُ إلى ذلك الموجِب الملاقِي بأنَّ الموجِبَ له إن كان ذاتَه[215] لزم الترجيحُ بلا مرجِّح وإن كان غيرَه فننقل الكلامَ إليه مرَّةً أخرى ولزم الدورُ أو التسلسلُ[216] وإن كان ذلك[217] الموجِبُ أمرًا مباينًا عن ذاته لكان الواجب محتاجًا في هُوِيَّتِهِ وامتيازِه إلى سبب منفصِل وهو /[20ظ] محالٌ لإمكانِه حينئذ.

---

[212] ل – أن.

[213] ل: التبعيض.

[214] ف + بها.

[215] ف: ترجيح ذاته.

[216] ل – التسلسل.

[217] ف – ذلك.

وفيه بحث؛ لأنهم جوّزوا تعلُّق المختارِ بأحدِ المتساويَينِ مِن غير مرجّح. فجاز تعلُّق الصفةِ ببعضِ الذوات المتساويةِ من غير مرجِّح.[218]

وأما النقل فكقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[الشورى، 11/42] فإنه تعالى نَفَى المماثلةَ بينه وبين شيءٍ. فإن قيل: هذه الآيةُ تدلُّ على نفيِه لا[219] على نفي المماثلةِ؛ لأنَّ مثلَ مثلِه ذاتُه.

أجيب بأنَّ الكافَ أو المثلَ صلةٌ فالمعنى ليس مثلَه شيءٌ أو ليس كهو شيء. وقيل: ليس شيءٌ منهما صلةً؛ لأنَّ نفيَ المشابهةِ بقوله: ليس كمثله شيءٌ أبلغ من نفيِه بقولِه: ليس مثلَه شيءٌ،[220] فإنَّ المثلَ المطلقَ للشيء مَنْ يُسَاوِيه في جميعِ أوصافِه، وأمَّا مَن يُساويه في بعضِ أوصافِه دون البعضِ فليس بمثلٍ له مطلقًا؛ بل هو كالمثل فإنَّ زيدًا إذا ساوى عمرًا في الطُّول ليس هو مِثْلًا لعمرٍو مطلقًا؛ بل يقيَّد في الطولِ فحسب. ومِن المعلومِ أنَّ أحدًا من الخلائِقِ لم يَتَجَاسَر بإثباتِ المثلِ المطلقِ لله تعالى لا مِن الثَّنَوِيَّةِ ولا من المشرِكِين ولا من النَّصَارَى؛ بل مَن أثبتَ للهِ تعالى شريكًا وَصَفَه ببعضِ الأوصافِ الإلهية وادَّعى أنه كالمثلِ له يعني يساوِيه في بعضِ الأوصاف الإلهيةِ[221] فبيَّن الله تعالى بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ أنه كما لا يجوزُ أن يكونَ شيءٌ ما مِن[222] مثله على معنى أنه يُساوِيه من جميعِ الوجوه لا يجوز أيضًا أن يكوَن شيءٌ ما كمثله على معنى أنه يساويه بوجهٍ دون وجهٍ.

[فصل في أنه تعالى ليس بمتكّنٍ في مكان]

قوله: (وليس بمتمكنٍ إلخ.) صانع العالم ليس بمتمكّنٍ في مكانٍ خلافًا للمشبِّهة والكَرَّامِيَّة والمجسّمة فإنهم قالوا: إنه في مكانٍ مخصوصٍ وهو العرشُ وقد مرَّ معنى المكانِ وإنما قلنا: /[21و] إنه لا يوصَف بكونه متمكِّنًا في مكانٍ لِمَا مرَّ مِن أنَّ ما سِوَى الله تعالى محدَثٌ بإحداثِه فلم يكن المكانُ قديمًا فالتعرّي عن المكانِ وماسّةِ[223] العرشِ ثابتٌ في الأزلِ فلو صار متمكِّنًا بعد خلقِ المكانِ لَحَدَثَ في ذاته معنًى لم يكن ثابتًا في الأزل فتغيَّر ذاتُه عمَّا كان في الأزل والتغيُّر وقبولُ الحدثِ مِن أماراتِ الحدثِ[224] لما مر.

---

[218] ل – فجاز تعلق الصفة ببعض الذوات المتساوية من غير مرجح.
[219] ل: أو.
[220] ل – أو ليس كهو شيء. وقيل ليس شيء منهما صلة لأن نفي المشابهة بقوله: ليس كمثله شيء أبلغ من نفيه بقوله: ليس مثله شيء.
[221] ل – الإلهية وادعى أنه كالمثل له يعني يساويه في بعض الأوصاف الإلهية.
[222] ف – من.
[223] ل: مماسة.
[224] ل – الحدث.

وفيه نظر؛ لأنَّ المكانَ عند المتكلِّمين غيرُ موجودٍ؛ لأنه عبارةٌ عندهم عن الخلاءِ وهو غيرُ موجودٍ؛[225] لأنه[226] عبارةٌ عن جعلِه موجودًا فلمَّا[227] لم يكن موجودًا فلا يصحُّ أن يقالَ: إنه خَلَقَه. اللهمَّ إلا أن يقالَ المرادُ به ما ذهب إليه بعضُ الحكماء فحينئذٍ يندفع النظرُ.

ويمكن أن يستدلَّ بطريقٍ آخرَ وهو أن يقالَ: لا شكَّ أنَّ التعرِّي عن التمكُّن ثابتٌ في الأزل باتِّفاقِ المخالِف إما لذاتِه أو لمعنًى فإن كان لذاته فلا يتصوَّر زوالُه مع قيامِ الذاتِ الموجِب للتعرِّي وإن كان لمعنًى فلا يخلُو إما أن كان ذلك المعنى حادِثًا أو قديمًا والأوَّل[228] محالٌ؛ إذ القديمُ لا يثبُتُ بالحادِثِ وإن كان قديمًا يستحيلُ عليه العدمُ على ما بيَّنَّاه فثبت أنَّ التعرِّي ثابتٌ أزلًا وأبدًا وهو المطلوبُ.

قوله: **(والنصُّ محتمِلٌ)** هذا إشارةٌ إلى جوابِ ما تمسَّك به المخالِف من قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[طه، 20/5] فإنَّ الآية صريحٌ في أنَّ الصانعَ العالمَ متمكِّنٌ /[21ظ] في مكانٍ مخصوصٍ وهو العرشُ.

وتقريرُ الجواب أن يقالَ: إنَّ ما ذكرتُم محتمِلٌ وما يكونُ محتملًا لا يصلُح لِأَنْ يكونَ حجةً، فما ذكرتم لا يصلُح لِأَنْ يكونَ حجةً. أمَّا بيانُ الأول فإنَّ العربَ يُطلِقون الاستواءَ على الاستيلَاءِ كما في قولِ الشاعر:

قَدِ اسْتَوَى بِشْرٌ عِلِى الْعِرَاقِ   مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَدَمٍ مِهْرَاقِ

فإنَّ المرادَ به في البيتِ الاستلاءُ، وعلى التمَامِ كقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى﴾[القصص، 28/14] ويقال: استوى مُلْكُ فلانٍ أي تَمَّ، وعلى تقريرِ الْمَلِكِ يقال: استوى الأميرُ على سريرِه أي انتظَمَ أمرُه وتَقَرَّرَ مُلْكُهُ، وعلى الاستقرارِ في المكان كقوله تعالى: ﴿وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ﴾[هود، 11/44] أي استقرَّتْ.[229]

وأما الثاني فلأنَّه إذا كان محتمِلًا لا يتمكَّن الخصمُ من تعيينِ الاستقرارِ فلا يكون حجةً.

---

[225] ف + فلا يوصف بأنه مخلوق الله.

[226] ف: لأن خلق الله.

[227] ف: فإنما.

[228] ف + كان.

[229] ل – أي استقرت.

قوله:[230] **(مع أنَّ الترجيحَ)** إشارةٌ إلى جوابٍ ثانٍ وتقريرُه أن يقالَ: الترجيحُ للاستيلاءِ -يعني[231] المرادُ به الاستيلاءُ لا الاستقرارُ- لأنَّ الله تعالى تَمَدَّحَ بقوله: ﴿عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ فلو حُمِلَ على الاستقرارِ لم يُفْهَمْ المدحُ؛ لأن هذه اللفظةَ لو[232] استُعمِلَتْ على سبيلِ المدحِ في حقِّ من يجوزُ عليه الاستقرارُ لا يجوزُ حملُه عليه؛ إذ لا يُفْهَمُ منه المدحُ كما في قول الشاعر:

قَدِ اسْتَوَى الْبَيْتُ

لأنَّ المدحَ إنما يكون بصفةٍ يَمتازُ بها الممدوحُ عَمَّنْ لا /[22و] يُدَانِيهِ ولا يُكَافِئُهُ، والاستقرارُ ليس بمختصٍّ به؛[233] بل يُشاركه كلُّ دنِيٍّ وحقيرٍ وذليلٍ وفقيرٍ؛ بل ما يُفهَم منه هو القهرُ والاستلاءُ؛ إذ هو أشرفُ معانِي الاستواءِ فإذا تمدَّح به مَنْ هو المنزَّه عن التمكُّن والجهاتِ فأَوْلَى أن يُفهَم منه ما يَلِيقُ به مِنْ الصِّفَاتِ.

قوله: **(وفي تمسُّكِ المجسِّمة إلخ.)** المجسِّمة والمشبِّهة استدلُّوا على كونِه جسمًا ومتمكِّنًا وذا جهةٍ وصورةٍ بالعقلِ والنقلِ؛ أمَّا العقلُ فما مرَّ مع الجوابِ، وأمَّا[234] النقلُ فهو ظواهِرُ النصوصِ يعني بالآياتِ والأخبارِ المشعِرة ظاهِرًا على ذلك كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ﴾[البقرة، 29/2] ، ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾[الأنعام، 18/6] ، ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾[الرحمن، 27/55] ، ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[القصص، 88/28] ، ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾[طه، 39/20] ، ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[ص، 75/38] ، وقولِه: عليه السلام «إنَّ اللهَ تعالى خَلَقَ آدمَ على صورتِه»، وقولِه: « قلوبُ العبادِ بين أُصْبُعَيْنِ مِنْ أَصَابعِ الرحمنِ» وغيرِ ذلك من الآياتِ والأخبارِ الدالَّة عليه.[235]

لِأهلِ السنة والجماعة رضوانُ الله عليهم أجمعينَ في جوابِ مثل هذه الآياتِ والأخبارِ طريقانِ؛ أحدُهما قبولُها وتصديقُها وتفويضُ تأويلِها إلى الله تعالى مع تنزيهِه عمَّا يوجِب التشبيهَ والحدوثَ بشرطِ ألا يذكرَه إلا في القرآنِ والحديثِ ولا يُشتقُّ منه الاسمُ ولا يبدَلُ بلفظٍ آخرَ وهذا طريقُ سَلَفُنَا /[22ظ] الصالحُ من هذه الأمةِ وعلماءِ أهل المِلَّةِ رضوانُ الله عليهم أجمعينَ.

والثاني قبولُها والبحثُ عن تأويلِها على وجهٍ يَلِيقُ بذاتِ الله تعالى وصفاتِه بشرط ألا يخرجَ عن مقتضِي اللفظِ لغةً ولا يُقْطَعَ بكونِه مرادَ الله تعالى لعدمِ دليلٍ يوجِب القطعَ على المرادِ، وذلك؛ لأنَّ الأدلَّةَ السمعيَّةَ المحتمِلَةَ لا تُعَارِضُ الأدلةَ السمعيَّةَ الْمُحْكَمَةَ والقواطِعَ العقلية

---

[230] ل – قوله.
[231] ف + أن.
[232] ل – لو.
[233] ل – به.
[234] ل: أو.
[235] ف – عليه.

التي لا تقبَل التأويلَ؛ لأنَّ العقليةَ أصلُ النقليةِ لتوقُّف النقلِ على العقلِ؛ لأنه يتوقَّف على ما يتوقَّف على العقلِ مِنْ معرفةِ[236] البارِي تعالى وكونِه عالِمًا مختارًا مُرْسِلًا للرُّسُلِ ومعرفةِ المعجزةِ ولو رُجّحَ النقلُ على العقلِ يلزَمُ تكذيبُ العقلِ الذي هو الأصلُ وتكذيبُ الأصلِ لتصديقِ الفرعِ محالٌ لاستلزامِ تكذيبِ الأصلِ تكذيبَ الفرعِ أيضًا؛ لأنَّ صدقَ الفرعِ مبنيٌّ على صدقِ الأصلِ ضرورةً فإذا لم يعارِضْ النقليةُ العقليةَ فيجِبُ تأويلُ ما ورد بخلافِها على وجهٍ يليقُ وهذا طريقُ المحقِّقِين من المتأخِّرين وأوَّلُ من فَتَحَ هذا البابِ على أولى الألبابِ علمُ الهدى أبو حنيفةَ رضي الله عنه.

قوله: (**والأوَّلُ أَسْلَمُ والثاني أَحْكَمُ**) كأنه إشارةٌ إلى قولِ بعضِ الأئمةِ حين سُئِلَ عن كِلَا الطريقين: طريقةُ السلفِ أسلمُ وطريقةُ الخَلَفِ أحكمُ يعني التسليمُ أسلمُ للعوامِ التي لا يَتحمَّلُ /[23و] عقولُهم دقائقَ الكلامِ حتى لو سُأِلُوا عن هذه الآيات والأخبارِ المتشابهةِ وتُكلَّفوا في طلبِ تأويلِها زَجَرُوا عن ذلك كما فَعَلَ مالكُ بن أنس رحمه الله حين سُئِلَ عن قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ فقال: الاستواءُ معلومٌ والكيفيةُ مجهولةٌ والإيمانُ به واجبٌ والسؤالُ عنه بدعةٌ.[237] ولذلك يَرَوْنَ الوقفَ على ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾[آل عمران، 7/3] أحسنَ وأولَى وحينئذٍ يكونُ ﴿الرَّاسِخُونَ﴾ مبتدأً و﴿يَقُولُونَ آمَنَّا﴾ خبرَه. والتأويلُ أحكمُ لأحكامِ الاعتقادِ عن أنْ يذهبَ إلى ما لا يَلِيقُ على الله تعالى وقد وفَّق الله كثيرًا من علماء أهل السنة من المفسِّرين والمحدِّثين رضوانُ الله عليهم أجمعينَ حتى شَرَحُوا الآياتِ والأخبارَ المتشابهةَ بما فيه مُقْنِعٌ ومَن أراد الاطِّلاعَ على تأويلاتِها فَلْيَطْلُبْ هناك.

[فصل في صفاتِ الكمالِ]

قوله: (**صانعُ العالَمِ حيٌّ إلخ.**) لَمَّا فرغ عن إثباتِ التوحيدِ والصفاتِ السَّلْبِيَّةِ شَرَعَ في إثباتِ صفاته الثُّبُوتِيَّةِ. فنقول: صانِعُ العالَمِ متصفٌ بصفاتِ الكمال كما نقول: إنه حيٌّ، عالِمٌ، قادِرٌ، سميعٌ، بصيرٌ، مريدٌ إلى غيرِ ذلك من صفات الكمال. والدليلُ عليه من حيثُ العقلِ والنقلِ؛ أمَّا العقلُ فإنَّه تعَالَى لو لم يتَّصف بصفاتِ الكمالِ لاتصف بأضدادها وهي نقائص واستحالة اتصافه /[23ظ] بها ظاهرة؛ لأنه من أمارات الحدث، ولأنَّ حصول هذا العالم البديع نظمُه المونَق –أي العجب–[238] وصورته المؤسس على الإحكام والإتقان صنعُه لم يتصور من ميت جاهل عاجز وقد تقرر[239] ذلك ببديهة العقل حتى أن من توقع نسجَ ديباجٍ منقشٍ أو بناءَ قصرٍ عالٍ أو تحصيلَ صورةٍ بديعةٍ من جماد أو مقعَد أو أعمى لتسارع أرباب العقول السليمة بأول الوهلة إلى تسفيهه بلا مهلة أو إلى نسبته إلى العناد والمكابرة.

---

[236] ف + وجود.

[237] **الرد على الجهمية** للدارمي، 66(104).

[238] ل – أي العجب.

[239] ف: علم.

وأما النقل فكقوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ﴾ [البقرة، 255/2]، ﴿أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾[النساء، 166/4] ، ﴿وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾[الحج، 61/22] ، ﴿ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾[الذاريات، 58/51] ، ﴿لَذُو مَغْفِرَةٍ﴾[فصلت، 43/41] ، ﴿لَذُو فَضْلٍ﴾[البقرة، 243/2] ، ﴿أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ﴾[البقرة، 140/2] إلى غير ذلك من الآيات والأخبار.

وقالتْ الفلاسفةُ والباطنيةُ: ما يجوزُ إطلاقُه على الخلقِ لا يُطلَق على الحقّ حقيقةً؛ لأنَّ المماثلةَ بين الصانعِ والمصنوعِ مُنْتَفِيَةٌ لِمَا مرَّ، فلمَّا اتُّصِفَ المصنوعُ بكونِه حيًّا عالِمًا[240] سميعًا بصيرًا لا يوصَف البارِي بهذه الصفاتِ نفيًا للمُمَاثَلَةِ فظهَر من هذا أنَّ المماثلةَ عندهم تثبُتُ بمجرَّد التسميةِ، قال المصنف رحمه الله: وهو باطلٌ؛ لأنَّها لو تثبُتُ به لتماثلتْ المتضادَّاتُ. بيانُه أنَّ المماثلةَ لا تثبُت بالوصفِ العامّ كالوجودِ والشيئيةِ والجوهريةِ والعرضيةِ؛ إذ لو ثبت المماثلةُ بذلك لزِم أن يكونَ الأشياءُ المتضادَّةُ مماثِلَةً فكان الشَهْدُ مِثْلًا للسُمّ والسوادُ مِثلًا للبياضِ والعجزُ مِثلًا للقدرةِ من حيث /[24و] الوجودِ والشيئيَّةِ والعرضيَّةِ؛ لكنَّ تعارُفَ أربابِ اللغةِ يُشهد ببطلانِ هذا القضيَّةِ فثبت أنَّ امتناعَهم عن وصف الله تعالى بالوجودِ والشيءِ والعالِمِ والحيّ والقادرِ باطلٌ. هذا ما نقله المصنف وغيرُه عنهم.

وأمَّا ما نقله الإمام العلامة السمرقندي في **شرح الصحائف** حيث قال: اتَّفق العقلاءُ[241] على كونِ الله تعالى حيًّا؛ لأنَّ ملزوماتِ الحياةِ من العلم والحكمة حاصلةٌ له، ولأنَّ الجماديَّةَ نقصانٌ فاحِشٌ، ولكن اختلفوا في معنى الحياةِ فذهب جمهور الفلاسفةِ إلى أنَّ معناها عدمُ امتناعِ العلمِ.[242]

ومن المعتزلة أبو الحسين البصري[243] ذهب إلى أنَّ معناها عدمُ امتناعِ العلم والقدرةِ وإنما ذهبوا إليها لئلا يلزم وصفٌ زائدٌ على ذاتِ الله تعالى.

وذهب جمهور أهلِ السنةِ وجمهورُ المعتزلة إلى أنها صفةٌ يصحُّ لأجلِها على الذاتِ أن يعلمَ ويقدرَ. فصريحٌ منه أنه يناقِضَ ما ذكره المصنفُ.

---

[240] ف + قادرا.

[241] ف: العلماء.

[242] **الصحائف الإلهية** للسمرقندي، ص.345

[243] **أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري** المتكلم على مذهب المعتزلة؛ وهو أحد أئمتهم لأعلام المشار إليه في هذا الفن، كان جيد الكلام مليح العبارة غزير المادة، إمام وقته، وله التصانيف الفائقة في أصول الفقه، منه المعتمد وهو كتاب كبير، ومنه أخذ فخر الدين الرازي كتاب المحصول وله تصفح الأدلة في مجلدين، وغرر الأدلة في مجلد كبير، وشرح الأصول الخمسة وكتاب في الإمامة، وغير ذلك في أصول الدين، وانتفع الناس بكتبه، وسكن بغداد ومات بها يوم الثلاثاء خامس شهر ربيع الآخر سنة 436، ودفن في مقبرة الشونيزي، وصلى عليه القاضي أبو عبد الله الصيمري. (**وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، 271/4).

ومن الدلائلِ[244] المنقولةِ عن قدماءِ الفلاسفةِ على نفيِ كونِه عالِمًا هو أنَّ العلم إمَّا أن يكونَ صفةَ كمالٍ أو لم يكن، والثاني محال لوجوب تنزيهِه عمَّا يَشِينُ والأوَّل أيضًا محالٌ؛ لأنَّ الموصوفَ به حينئذٍ كان ناقِصًا لذاتِه مستكمِلًا لغيرِه –أعني صفةَ العلم–. لا يقال: إنها ليس صفةَ كمالٍ ولا صفةَ نقصانٍ في ذاتِه؛ لأنَّ الزيادةَ التي لا تكونُ كمالًا يكونُ نقصانًا.

أُجيب بأنه صفةُ كمالٍ ولا يلزم منه كونُ الموصوفِ به ناقِصًا لذاتِه؛ لأنَّ كمالَ هذه الصفةِ /[42ظ] إنما هو لكونِها صفةً لذاتِه لا أنَّ ذاتَه يَكْمُلُ لاتِّصافِه بهذه الصفةِ. والحاصلُ أنَّ النقصانَ إنما يكونُ أنْ لو كانَ صفةُ الكمالِ ناشِئَةً عن الغيرِ أمَّا إذا كان عن الذاتِ فذلك عينُ كمالِ الذاتِ؛ بل الكمالُ إنما هو كونُ الذات مقتضِيَةً لصفاتِ الكمالِ.

أمَّا الكلامُ في القدرةِ فجميعُ الفلاسفةِ نَفَوْهُ لكونِه موجِبًا بالذاتِ عندهم. وتمامُ البحثِ سنذكُر في مَوْضِعِه إن شاءَ اللهُ تعالى.

ومِن الدلائلِ المنقولةِ عن المتقدِّمين من الفلاسفةِ على أنَّه ليس بسميعٍ وبصيرٍ هو[245] أنَّ السمعَ والبصرَ إنما يَتَحَقَّقَانِ بالحاسَّةِ وتَأَثُّرِها عن المحسوسِ فإنَّ الأبصارَ إنما يحصُل بحصولِ صورةِ المرئيِّ في العينِ والسمعَ بوصولِ الهواءِ الحامِلِ للصوتِ إلى الصِمَاخِ وذلك على الله محالٌ.

والجوابُ عنه بالمنعِ أي لا نم أنَّ السمعَ والبصرَ عبارتانِ عن إدراكِ المسموعِ والمبصَرِ بتأثرِ الحاسةِ؛ بل هما عبارتانِ عن إدراكِ المسموعاتِ والمبصَرات عند حدوثِهما كما هو. مذهبُ أبي الحسن البصري أعمُّ من أن يكونَ هناك تأثُّرُ الحاسَّةِ فلا يكونانِ زائدتَينِ على العلمِ. وعندنا هما صفتانِ زائدتانِ على العلمِ فحينئذٍ يقول في الجوابِ: لو لم يتَّصف بهما لَاتَّصَفَ بضدِّهما وهو نقصٌ، على الله محال.

قوله: **(وله حياةٌ وعلمٌ إلخ.)** إذا تقرَّر أنَّ صانعَ العالِمِ حيٌّ عالمٌ إلى غيرِ ذلك من صفاتِ الكمالِ يجب أن يثبتَ به[246] المعانِيَ التي يُشْتَقُّ تلك الصفاتُ منها /[25و] كالحياةِ والعلمِ والقدرةِ وغيرِ ذلك خلافًا للمعتزلةِ.

ودليلُهم أنها لو ثبت لزِم المماثلةُ وفسادُ التَّالِي يدلُّ على فسادِ المقدَّم. أمَّا الملازمةُ فلأنَّ المماثلةَ إنما يكون بما يكون المخالفةُ به، فلمَّا كانتْ المخالفةُ إنما يتحقَّقُ في أخصِّ الأوصافِ كمخالفةِ السوادِ للبياضِ لكونِه سوادًا لا لكونِه لَوْنًا أو عَرَضًا أو موجودًا كان تحقُّقُ المماثلةِ أيضًا في أخصِّ الأوصافِ كقولنا: إنَّ هذا السوادَ مماثِلٌ لذلك السوادِ في السوادِ لا في اللونِ والعرضِ والوجودِ. فلو وُصِفُ صانعُ العالَمِ بالعلمِ مثلًا لكان علمُه مساوِيًا لعلمِنَا؛ لأن للعلمِ[247] أوصافًا ثلاثة، وجودٌ وعرضٌ وكونُه علمًا والوجودُ أعمُّها والعرضيةُ أوسطُها وكونُه علمًا أخصُّها ولا يثبتُ المماثلةُ في الأوَّلَينِ لِمَا مرَّ فثبت في كونِه علمًا.

---

[244] ف: الدليل.
[245] ل – هو.
[246] ف: له.
[247] ل – لأن للعلم.

وأمَّا بيانُ بطلانِ التالِي هو[248] مِن العقليةِ والنقليةِ؛ قال المصنف رحمه الله: قول المعتزلةِ فاسدٌ. وبيَّن فسادَه بالنقضِ التفصيليّ. تقريرُه أن يقالَ: لو صحَّ ما ذكرتُم من أنَّ[249] المماثلةَ إنما يَقَعُ بما يقع[250] المخالفةُ به وهو أخصُّ الأوصافِ منقوضٌ بالقدرةِ؛ لأنَّ القدرةَ على حَمْلِ مَنٍّ يشارِك القدرةَ على حملِ مائةِ مِنٍّ في أخصِّ الأوصافِ وهو كونُها قدرةً ولا مماثلةَ بينهما بالاتِّفاقِ.

فإن قيل: لو كانتْ هذه الصفاتُ ثابِتَةً لكانتْ باقيةً فحينئذٍ فإمَّا أن يكونَ ببقاءٍ أو بلا بقاءٍ فإن كان الأوَّلَ /[25ظ] يلزَم قيامُ الصفةِ بالصفةِ وهو ممتنعٌ عندكم، وإن كان الثانيَ ثبت ما ادَّعَيْنَا؛ لأنَّ الباقيَ بلا بقاءٍ كالعالِمِ بلا علمٍ حذُو النعلةَ بالنعلةِ فمِنْ تجويزِكم إيَّاهُ يَلْزَمُكم تجويزُ ما ذهبنَا[251] إليه.

والجوابُ عنه أنَّا لا نم أن البقاءَ صفةٌ زائدةٌ قائمةٌ بالصفةِ؛ بل كلُّ صفةٍ من هذه الصفاتِ باقيةٌ ببقاءٍ هو نفسُ تلك الصفةِ وذلك؛ لأنَّ الدليلَ لَمَّا دلَّ على ثبوتِ هذه الصفاتِ وعلى استحالةِ عدمِها فوجَب القولُ ببقائِها ضرورةَ قيامِ دليلِ البقاءِ، وعلى أنَّ الباقيَ بلا بقاءٍ محالٌ فيكون باقيةً بالبقاءِ وعلى استحالةِ قيام المعنَى بالمعنَى دلَّ على أنَّ كلَّ واحدةٍ من هذه الصفاتِ باقيةٌ ببقاءٍ هو نفس تلك الصفةِ خصوصًا على أصولِهم، فإنَّ جمهورَ معتزلةِ البصرةِ ذهبوا إلى أنَّ[252] بقاءَ الذاتِ ليس صفةً زائدةً على الذات؛ بل هو باقٍ بذاتِه. وفيه بحثٌ؛ لأنَّ بقاءَ الشيءِ استمرارُ وجودِه ولا خفاءَ أنَّ استمرارَ وجودِه مغايِرٌ لذاتِه لحصولِه[253] في الممكناتِ ولكونِه صفةً. والحقُّ في الجواب التزامُ قيامِ المعنى بالمعنى كما مرَّ ذكرُه.[254]

قوله: **(وعندنا هي تثبت إلخ.)** يعني عند[255] /[17و] علماءِ الحنفيةِ رضي الله عنهم المماثلةُ تثبُت بالاشتراك في جميع الأوصاف حتى لو اختلفا[256] في وصفٍ لا يثبت المماثلةُ؛ لأن مثلينِ ما يسدُّ أحدُهما مَسَدَّ الآخر ويَنوبُ منابَه. فإذا تقرَّر معنى المماثلة فنقول: لا يثبت المماثلة[257] بين الله تعالى وبين الخلق في[258] العلم والحياة وغيرِ ذلك؛ لأن علمَنا يوصَف بكونه عرضًا وحادِثًا وجائزَ الوجود وضروريًّا وكسبيًّا

---

[248] ف: فلما مر.
[249] ل – أن.
[250] ل – بما يقع.
[251] ف: ذهب.
[252] ل – أن.
[253] ف: كحصوله.
[254] ومن هنا ابتدأ نسخة (ق).
[255] ق – قوله: **(وعندنا هي تثبت إلخ.)** يعني عند.
[256] ق: اختلف.
[257] ل – فنقول لا يثبت المماثلة.
[258] ل: و.

ويُعلم به معلومٌ واحدٌ،[259] وعلمَ الله تعالى يوصَف بكونه صفةً وقديمًا وواجبَ الوجود ويُعلم به جميع المعلومات ولا يوصف بشيء مما وصف علمنا به فافترقا من هذه الوجوه فلا يثبت المماثلة بين علم الخلق وبين علم الله، وإذا لم يتصور المماثلة بين العلمين لا يثبت المماثلة بين الله تعالى وبين خلقه في العلم وهو المطلوب وكذا الكلام في الصفات الباقية.

فإن قيل: يجوز بالاتفاق أن يقال: الشافعيُّ مثل أبي حنيفة في الفقه، وسيبويه[260] مثل الخليل[261] في النحو. فإن المماثلة فيه ليست من جميع الوجوه. أجيب بأن أهل اللغة لا يمنع من إطلاق المماثلة إذا كان أحدهما سادًا مسد الآخر فيما كانا مشتركين فيه وذلك –أي القيام مقامه– إنما كان بعد اتحادهما في تمام الماهية والحقيقة. أما إذا اشتركا ولكن لا ينوب أحدهما مناب الآخر يمتنع فكذا فيما نحن فيه.

قوله: **(وكيف)** عائد إلى قوله: وهو فاسد، /[17ظ] أي القول بأن ليس له علم وحياة وسمع وبصر فاسد وكيف لم يكن فاسدًا[262] وقد دلتْ الأدلة السمعية والعقلية عليه وتقريرهما مر في أول الفصل فليرجع إليه.

قوله: **(ويجوز أن يكون إلخ.)** يجوز أن يكون لله تعالى صفاتٌ وأسماءٌ لا نعرفها على التفصيل خلافًا للمعتزلة. وشبهتهم أنه لو كان له صفاتٌ لا نعرفها لا يتحقق معرفُتنا لذاته؛ لأن حقيقة المعرفة أن يتبين الشيء على ما هو وإنما يصح ذلك أن لو عرفنا[263] بجميع صفاته.

لنا في ذلك قوله عليه السلام في دعائه المعروف: «أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علَّمتَه أحدًا من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك»[264] وكذا قوله عليه السلام «أنا أعلمكم بالله وأخشاكم لله»[265] فدل على أنه عليه السلام كان يعرف من صفات الله ما[266] لا نعرفه وهو مع ذلك صحَّتْ معرفتنا بالله.

---

[259] ف: كل.

[260] هو **أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر**، وسيبويه لقب له، وكان مولى بني الحارث بن كعب، كان سيبويه يستملي على حماد بن سلمة، فقال حماد يوماً: قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "ليس أحدٌ من أصحابي إلاّ وقد أخذت عليه، ليس أبا الدرداء"، فقال سيبويه: "ليس أبو الدرداء"، فقال له [حماد]: لحنت، "ليس أبا الدرداء"، فقال سيبويه: لا جرم! لأطلبن علماً لا تلحنني فيه أبداً، وطلب النحو، وأخذ عن الخليل بن أحمد، وعن يونس بن حبيب، وعيسى بن عمر وغيرهم. وبرع في النحو، وصنف كتابه الذي لم يسبقه أحدٌ على مثله، ولا لحقه أحدٌ من بعده وتوفي سنة 180. (**نزهة الألباء في طبقات الأدباء**، ص. 54–55.)

[261] **أبو عبد الرحمن خليل بن أحمد البصري الفرهودي الأزدي**، سيد أهل الأدب قاطبة في علمه وزهده، والغاية في تصحيح القياس واستخراج مسائل النحو وتعليله. وكان من تلاميذ أبي عمرو بن العلاء، وأخذ عنه سيبويه، وما يحكى عنه من العلم والزهد أشهر من أن ينشر، وأظهر من أن يذكر. توفي سنة ستين ومائة رحمة الله عليه ورضوانه. (**نزهة الألباء في طبقات الأدباء**، ص. 47.)

[262] ل – وكيف لم يكن فاسدا.

[263] ل + عرفناه.

[264] **مسند أحمد**، 215/4(4316)؛ **المعجم الكبير** للطبراني، 169/10(10352).

[265] **البخاري**، 13/1(20)، لكن بلفظ «إِنَّ أَتْقَاكُمْ وَأَعْلَمَكُمْ بِاللهِ أَنَا».

[266] ق – ما.

قوله: **(ولا يقال صفاته إلخ.)**[267] أي لا يقال صفاته تحل ذاتَه ولا ذاتُه محلٌّ[268] صفاتِه لئلا يتوهم أنه متحيز،[269] ولا يقال علمه معه أي[270] مجاور له[271] لئلا يتوهم أن كل واحد منها[272] قائم بذاته فيكون منافيًا للتوحيد، ولا يقال علمه فيه؛ لأنه يوهِم كونَه ظرفًا للعلم، قال أصحابنا رحمهم الله: إنه عالم بعلم، قادر بقدرة. وامتنع بعضهم عن هذه /[18و] العبارة لئلا يوهم أن العلم والقدرة كالآلة والأداة فقالوا: هو عالم وله علم. وبعضهم قالوا: علمه قائم بذاته.

قوله: **(وصفاته لا هو ولا غيره إلخ.)** اختلفت الآراء في صفات الله تعالى في أنها هل هي عين الذات أم لا. ذهب المتأخرون من الفلاسفة إلى أنها عين الذات[273] وتمسكوا بما مر من أنه لو كانت لله تعالى صفةً زائدةً على الذات لكانت إما صفةَ كمالٍ أو لا إلخ. ويقرب من قولهم قول المعتزلة: إن الله تعالى عالم بلا علم بل بالذات، قادر بلا قدرة بل بالذات، حيٌّ بلا حياة بل بالذات وكذا في البواقي؛[274] إذ يفهم منه أنه عالم لا من جهة قيام العلم به الذي هو صفة[275] بل من جهة ذاته ومعلوم أن العالِم من له العلم فيكون علمه ذاتَه.

وقال أهل السنة والجماعة رضوان الله عليهم أجمعين: إن صفات الله تعالى وراء الذات والمعنيُّ منه أن مفهومَها ليس مفهومُ الذات، فهي ليست عين الذات ولا غيره.[276] أما أنه ليست نفس الذات فظاهرة؛ لأن هذه الصفات أسماء مشتقة من معاني مخصوصة عند أرباب اللسان فإذا أُطلقتْ على ذاتٍ يفهم منه لغةً وعرفًا وعقلًا إثباتُ /[18ظ] تلك المعاني التي هي مأخَذ الاشتقاق لا إثباتُ[277] عين الذات فحسب. فحينئذ لا تخلو من أن يكون تلك المعاني ثابتةً أو لا، والثاني باطل؛ لأن هذه المعاني كمالات ونقائضها نقائص وهذا ضروري فتعين أن يكون ثابتةً. فإذا[278] كانت زائدةً؛ لأن قيام تلك المعاني بذواتها ممتنع، ولأن هذه الصفات لو لم يُفد معاني وراء الذات لكان إطلاق هذه

---

[267] ل – ولا يقال صفاته إلخ.
[268] ف ل: يحل.
[269] ف + به.
[270] ق ل: أو.
[271] ق – له.
[272] ل: منهما.
[273] ل – أم لا، ذهب المتأخرون من الفلاسفة إلى أنها عين الذات.
[274] ق: بالبواقي.
[275] ف + له.
[276] ف ل: ليست غير الذات ولا عينه.
[277] ل: لإثبات.
[278] ل: فإذن.

الصفات على الذات تكرارًا لاسم الذات فيكون قولنا: عالم، قادر بمنزلة قولنا: ذات، ذات،[279] والذات ليست صفةً فيلزم نفي الصفات[280] وذلك باطل.

وأما أنها ليست غيرها فلعدم صدق حد المغايرة عليها؛ لأن الغيرين موجودان يُتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر وذات الله لا يتصور مع عدم العلم وكذا علمه لا يتصور مع عدم ذاته فلم يكن علمه غيرَ ذاته[281] وكذا كلُّ صفة من صفات الكمال مع الذات. ونظيره الواحد من العشرة ليس هو عين العشرة ولا غيرها. أما أنه ليس عينُها فظاهر؛ لأن مجموع الأفراد ليس بواحد، وأما أنه ليس غيرها فلانعدام حد المغايرة فإن العشرة لا يتصور بدون الواحد، والواحد الذي هو عُشْرُ العشرةِ[282] لا يتصور بدون العشرة فلم يكن غيرَها.

والتحقيق[283] فيه أن الغيرين لغةً وشرعًا وعرفًا إنما يُطلقان على المنفصلين، ألا يرى إلى أن من قال: ليس لي[284] غير عشرة دراهم ولم يكن له زائد /[19و] عليها يصدِّقه كلُّ عاقل من أهل اللغة والشرع والعرف، ولا يقال له: أليس الواحد والاثنان غيرُ العشرة حتى لو حلف عليه لا يُحَنِّثُه الشرعُ وكذا لو قال: ليس في الدار غير زيد، لا يقال له: أليس يده ولونه وشكله غيره.

فإن قيل: يلزم مما ذكرتم أن يكونَ ما لم يكن عين الذات ولا غيره بعضًا منه كالواحد من العشرة واليد من زيد.

أجيب بأن بعض الشيء ما يكون بعضًا[285] له لا[286] لأنه ليس عينه ولا غيره بل لأنه جزءٌ وتركَّب الكل منه ومن غيره واستحال تحقيق هذا المعنى في الصفة مع الذات لاستحالة التركب فلم يكن بعضًا له لاستحالة حد البعضية ولا غيره لاستحالة حد الغيرية ولا عينه لاستحالة حد العينة.

فإن قيل: هذا الحد منتقض بالجوهر مع العرض فإنهما غيران بالإجماع مع أنه لا يتصور وجود[287] أحدهما بدون الآخر.

---

[279] ل + في ذات ذات.
[280] ف: الذات.
[281] ل – فلم يكن علمه غير ذاته.
[282] ل: العشر.
[283] ل: وتحقيق.
[284] في كيسي.
[285] ف: بعضها.
[286] ق ل – لا.
[287] ف – وجود.

قلنا: ممنوع، فإنا إذا[288] فرضنا جوهرًا يتصور وجوده بدون عرض معين وكذا كل عرض مع جوهر معين[289] فإنه ما من جوهر إلا ويمكن تقدير آخر قائمًا به بدلًا عما قام به من العرض، وكذا الجواب عن الاستطاعة مع الفعل فإنه يمكن /[19ظ] تقدير فعل[290] بدون هذه الاستطاعة المعينة، وكذا تقدير استطاعة بدون هذا الفعل المعين خصوصًا على أصل أبي حنيفة رضي الله عنه فإن عنده كل استطاعة يصلح للضدين على سبيل البدل. نعم يرد على الحد المذكور قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[الأنبياء، 22/21] وقولنا: لا إله إلا الله؛ لأن إلا فيهما بمعنى الغير ولا يصدق عليه الحد؛ إذ لا يتصور انتفاء كل واحد من الغيرين وكذا كل[291] صفة مع صفة أخرى أي لا يجوز أن يقال: إن إحدى الصفتين نفسُ الأخرى ولا غيرها، وهو ظاهر.

[فصل في صفة الكلام]

قوله: (صانع العالم متكلم إلخ.) اتفق أهل الملة على أن الله تعالى موصوف بكونه متكلمًا لتواتر إجماع الأنبياء عليهم السلام عليه[292] فيجب الإقرار بكونه متكلمًا لكن اختلفوا في معنى كلامه.

قال أهل السنة والجماعة رضي الله عنهم: هو مفهوم هذه الألفاظ والحروف وهو المسمى بالكلام النفسي وهو واحد أزلي قائم بذاته ليس من جنس الحروف والأصوات. وتحقيقه أنَّ من يريد أن يأمر أو ينهى أو يخبر أو يستخبر[293] يجد من نفسه قبل أن يتلفظ معناها، /[20و] ثم يعبر عنه بلفظ أو كتابة أو إشارة أو غير ذلك، فذلك المعنى هو الكلام النفسي وما عبر به[294] هو الكلام الحسي. ومغايرتهما بينة إذ المعبر به قد تختلف باختلاف كل من هذه الثلاثة نوعًا وصنفًا ومع اختلاف المعبر به بهذه الوجوه قد يكون المعنى متحدًا فظهر الفرق بين النفسي والحسي.

فالكلام بالحقيقة لغةً وعرفًا هو الكلام النفسي المعبر بعبارة؛ لأن كلام الغير قد يعبر بغير عبارته ولغتِه[295] ويقال له:[296] إنه كذا وكذا وهذا[297] شائع بين الأئمة مقبول من غير نكير وقد جاء في التنزيل حكايةً عن موسى وفرعون وغيرهما من العبرانيين على أن الله تعالى

---

[288] ف: لو.
[289] ل – وكذا كل عرض مع جوهر معين.
[290] ف + آخر.
[291] ل: وكذلك.
[292] ل – عليه.
[293] ق: استخبر.
[294] ق: عنه.
[295] ق: عبارة ولغة.
[296] ف ل – له.
[297] ل + سائغ.

صرح بكلام النفس حيث قال: ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾[المجادلة، 8/58] و قال عمر رضي الله عنه: «زورت[298] في نفسي كلاما يوم السقيفة فسبقني إليه أبو بكر رضي الله عنه»[299] وكذا قولك لغيرك: لي معك كلام أريد أن أخبرك. فثبت أن الكلام بالحقيقة هو الكلام النفسي وهذه الألفاظ والحروف دلالاتٌ[300] عليه فلا يوصف كلامُه بأنه من جنس الحروف والأصوات؛ لأن كلامه من صفاته وهي قديمة لما سيجيء، والحروف والأصوات أعراض حادثة؛ /[20ظ] لأنها قائمة بمحالها التي هي اللسان واللهوات[301] والحلق فلا يوصف القديم بما هو حادث، وغير متجز ومتبعض؛ لأن التجزي والتبعيض[302] من أماراتِ الحدث، ومنافيةٌ للسكوت؛ لأن الكلام من جملة صفات الكمال والحي إذا لم يكن موصوفًا به يكون موصوفًا بضده وهو الآفة من الخرس والسكوت وكل ذلك من النقائص تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

والسكوت والخرس نوعان؛ خرسٌ وسكوتٌ على اللسان وهما ينافيان في[303] دلالة الكلام، وخرسٌ وسكوتٌ في القلب وهما[304] الإمساك عن التفكر كالطفولية والبهيمية[305] التي يمنع من تصور المعنى في النفس والمراد هنا[306] الثاني؛ لأنه هو الذي ينافي الكلام النفسي.

فإن قيل: ما ذكرتم من حقيقة الكلام هو صفة العلم أو[307] الإرادة لا صفة الكلام؟

أجيب بأن الكلام النفسي إنما يكون مع قصد الخطاب إما مع النفس أو مع الغير بخلاف العلم إذ ليس فيه قصد الخطاب ولو كان لصار كلامًا، وأيضًا إذا قال السيد لعبده: قم،[308] نعلم بالضرورة أن المعنى الذي تدل هذه الصيغة على قيامه بالسيد ويقتضي قيام العبد معنى لذلك[309] وراءَ العلم ومن أنكر فقد كابر ببديهة /[21و] العقل وهو –أي[310] الله تعالى– بكلام واحد آمِرٌ ناهٍ مخبرٌ.

---

[298] ل: ذورت.
[299] **البخاري**، 170/8(6830)؛ **السنن الكبرى** للبيهقي، 244/8(16535)، لكن بلفظ: «وَكُنْتُ زَوَّرْتُ مَقَالَةً أَعْجَبَتْنِي أُرِيدُ أَنْ أُقَدِّمَهَا بيْنَ يَدَيْ أَبِي بَكْرٍ»؛
[300] ل: دالة؛ ق: دلالة، [صح في الهامش].
[301] ق: الهداية.
[302] ل: التبعض.
[303] ف ل – في.
[304] ف: هو.
[305] ق: البهيمة.
[306] ف: هو.
[307] ق: و
[308] ل – قم.
[309] ف ل – لذلك.
[310] ل – أي.

قوله: **(ولا يبعد)** إشارة إلى جواب سؤال مقدر تقديره أن يقال: إن الأمر والنهي متخالفان بالحقيقة وكذا الأمر والخبر، والنهي والخبر فكيف يوصف الواحد بأشياء متخالفة الحقيقة؟[311]

أجاب عنه بقوله: ولا يبعد. وتقديره أن يقال: إن مرجعَ الجميع هو الإخبار؛ إذ الأمر هو الخبر بأنه لو فعل الفلاني لاستحق المدح ولو تركه لاستحق الذمَّ، والنهيُ بالعكس، وكذا الاستخبار؛ لأنه في معنى أطلب منك الخبر، والنداء في معنى أطلب منك الإقبال.

وقيل: إن كلامَه واحدٌ ليس بأمر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار ولا نداء ويصير واحدًا من هذه بحسب التعلقات إلى الأشياء واختلاف الأوقات، وبحسب ذلك تختلف الألفاظ الدالة عليه كما أن العلم واحد ويصير[312] ماضيًا ومستقبلًا وحالًا بالنسبة إلى الأزمنة، وتختلف الألفاظ بحسب ذلك.

والحاصل أن الكلام أمر مشترك بين الأمر والنهي والخبر والاستخبار والنداء وذلك المشترك هي ذلك الشيء الواحد الذي يصير تارةً هذا ومرةً ذاك وأُخرى ذلك، وهو أزلي قائم بذاته تعالى ويمثل[313] في الشاهد بقول من اصطلح مع غلمانه وقال: إذا قلت: زيد، كان أمرًا بالصوم لبشر[314] بالنهار، وأمرًا له بالفطر بالليل، ونهيًا له عن الخروج من الدار، /[21ظ] وإخبارًا بدخول الأمير البلدة، واستخبارًا من مبارِك عن ولادة الجارية. ثم قال المصطلح: زيد، فُهِمَ منه هذه الأشياء، فكان أمرًا ونهيًا وخبرًا واستخبارًا، فإذا جاز في الشاهد أن يكون الشيء[315] الواحد أمرًا ونهيًا وإخبارًا[316] واستخبارًا فلِمَ لا يجوز في الغائب.

قوله: **(وهذه العبارات إلخ.)** إذا تقرر معنى الكلام عُلم أن هذه العبارات ليست كلامًا؛ لأنها أصوات وهي حادثة فلا يوصف بها. وإنما سميت كلامًا في العرف لدلالتها على الكلام تسميةَ[317] الدال باسم المدلول، كما يقال: في هذا الكتاب علمُ فلان، وانظر إلى قدرة الله تعالى، أي شيءٌ دالٌّ على العلم والقدرة.

---

[311] ق – الحقيقة.
[312] ق – ويصير.
[313] ق – ويمثل، [صح في الهامش].
[314] ق ل – لبشر.
[315] ل – الشيء.
[316] ف: خبرًا.
[317] ف ل + بتسمية.

أما في الحقيقة فهو المعنى القائم بذات الله تعالى ينافي السكوت والآفات وهو أزلي أبدي وليس بعِبَرِيٍّ ولا سُورِيٍّ ولا عربيٍّ بل كلها عبارات عن معبِّرٍ واحدٍ واختلافُ العبارات لا يوجِب اختلافَ الكلام، كما أن ذات الله تعالى واحد ويسمى بتسميات كثيرة وألسنة[318] مختلفة فارسيَّةٍ وعربية وعبرية وتركية ورومية وهندية وكل ذلك دالٌّ[319] على ذات واحد.

قوله: **(قالت المعتزلة: كلام الله مخلوق إلخ.)** ذهبت المعتزلة إلى أن الكلام[320] عبارة عن هذه الحروف والألفاظ الدالة[321] على /[22و] تلك المعاني، وهي حادثة قائمة بغير ذات الله تعالى وقالوا: معنى كونه متكلمًا كونُه موجِدًا لهذه الحروف والأصوات الدالة على المعاني في شيء مخصوصٍ من مَلَكٍ أو نبي أو لوح محفوظ. وقيل: الإيجاد ما كان[322] موصوفًا بكونه متكلمًا بل إنما صار متكلمًا بإحداث الحروف والألفاظ.

واستدلوا عليه من حيث العقل والنقل؛ أما العقل فهو أن الكلام في الشاهد من جنس الحروف والأصوات فيكون في الغائب كذلك ويستحيل قيام الحروف والأصوات بذات القديم في الأزل فيكون حادثًا غير قائم بذاته، ولأن كلامه مشتمل على خطابات بالأوامر والنواهي لأشخاص معينة كموسى وهرون ويحيى ومحمد صلوات الله عليهم وغير ذلك وهم ليسوا في الأزل فلو كان كلامه أزليًّا لكان أمره ونهيه للمعدوم، وأنه سفه اعتبارًا بالشاهد، فإن من كان من[323] عزمه أنه لو وُلِد له ولدٌ لسماه[324] زيدًا ثم قال: يا زيد اسقني وهو معدوم تسارع له[325] الناس إلى تسفيهه.

وأما النقل فقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾[يوسف، 2/12] وصف القرآن بكونه عربيًّا والعربي إنما يكون الألفاظَ وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾[التوبة، 6/9] والمسموع إنما هو الألفاظ والحروف /[22ظ] وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[يس، 82/36] والكائن حادث فكان أيضًا حادثًا[326] لمقارنتهما[327] بقوله: ﴿إِذَا أَرَادَ شَيْئًا﴾؛ لأن هذا النوع من الكلام يفيد المقارنة و'كن' هو كلام الله تعالى فيلزم حدوثه، وقوله: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[الزمر، 62/39] والقرآن شيء فيكون مخلوقًا، وأيضًا القرآن ذكرٌ وكل ذكر محدَث فالقرآن محدَث. أما الأول فلقوله تعالى؛ ﴿ص ۚ وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ﴾[ص،

[318] ف: الألسنة.
[319] ق – دال.
[320] ف ل: كلام الله.
[321] ف ق – الدالة.
[322] ل – ما كان.
[323] ق + فمن؛ ل – من.
[324] ق: يسمى.
[325] ل – له.
[326] ل – ف كن أيضا حادث.
[327] ف: لمقارنتها.

1/38] وقوله: ﴿هَذَا ذِكْرٌ﴾[ص، 49/38] وقوله: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ﴾[الزخرف، 44/43] وأما الثاني فلقوله تعالى؛ ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ﴾[الأنبياء، 2/21] وقوله: ﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَنِ مُحْدَثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ﴾[الشعراء، 5/26]

والجواب عن شبهتهم أما عن قياسهم الغائبَ على الشاهدِ والأوامر والنواهي فسيجيء بعدُ، وأما الجواب عن قولهم: القرآن ذكر إلخ. فنقول: المراد بالذكر هو ما يدل على كلام الله، كيف والإتيان يتصور لدلالة الكلام[328] لا لذاته، وبهذا خرج الجواب عن قوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ وقوله: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾؛ لأن المراد هو الدال على كلام الله، وأما الجواب عن /[23و] ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ فعلم مما مر[329] أنه ليس في الأزل أمر ولا نهي إلخ. وأما عن قوله: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ فنقول: المراد خالق لغيره فلا يتناول ذاته وصفاته، ألا يرى أن من يقول: ضربتُ من في الدار، لا يفهم منه أنه ضرب نفسه على أن الآية عندهم ليست على عمومها وإلا يكون خالقًا لكل ما يسمى شيئًا والمعدوم عندهم شيء فيجب أن يدخل تحت الخلق وما دخل تحت الخلق يجب أن يكون محدَثًا لكن المعدوم عندهم قديم.

قوله: **(لنا إلخ.)** استدل المصنف رحمه الله على أنه أزلي قائم بذاته وغير مخلوق بالنقلي والعقلي؛

أما النقلي فقوله عليه السلام: «القرآن كلام الله غير مخلوق»[330] وهذا صريح في أنه غير مخلوق[331] وفيه تأمل إذ المخلوق يراد به الكذب الذي[332] يوضع ويختلق فلا يفيد اليقين.

وأما العقلي فمن وجهين؛ الأول أن كلامه تعالى لو كان مخلوقًا حادثًا لكان التعري عن الكلام في الأزل ثابتًا، ثم اتصف به فتغير عما عليه، وقبول التغير من أمارات الحدث.

والثاني أنه لو كان حادثًا لا تخلو إما أن حدث في ذاته كما زعمت الكرامية فإنهم قالوا: كلام الله تعالى أزلي ولكنه ليس بلفظ ولا معناه بل هو قدرته /[23ظ] على إحداث قوله في ذاته، والقول هو هذه الألفاظ الدالة على المعاني ففرقوا بين كلامه وقوله، وجعلوا قوله

---

[328] ق – الكلام.

[329] ل + من.

[330] **المصنوع في معرفة الحديث الموضوع** لملا علي القاري، 129(209). وقال بعد ذكر الحديث: هَذَا الْحَدِيثُ مِنْ جَمِيعِ طُرُقِهِ بَاطِلٌ. وبهذا تبين أن هذا الحديث موضوع. والصواب أنه من كلام الشافعي عند المناظرة والله أعلم بالصواب.

[331] ل – بالنقلي والعقلي أما النقلي فقوله: عليه السلام: «القرآن كلام الله غير مخلوق» وهذا صريح في أنه غير مخلوق، [صح في الهامش: وهذا صريح في أنه غير مخلوق].

[332] ق – الذي.

حادثًا قائمًا بذاته دون كلامه، وإما أن حدث في ذاتِ غيرِهِ كما زعمتْ المعتزلة،[333] وإما أن حدث لا في محل كما زعم أبو الهذيل[334] من المعتزلة فإنه قال: قوله تعالى 'كن' عرضٌ حادث لا في محل وسائر كلامه عرض حادث في جسم من الأجسام. وكل ذلك محالٌ، أما الأول فلأنه حينئذ يصير محلًا للحوادث التي يمتنع خلوه عنها؛ لأن قبل حدوث هذا الكلام كان متعريًا عنه وبعد اتصافه بهذا الحادث الذي هو الكلام زال التعري عنه[335] فحينئذ لا تخلو عن أحد الأمرين؛ أحدهما التعري[336] عن هذه الحادث والثاني هذا الحادث وكل واحد منهما حادث، أما التعري فلزواله وانعدامه وأما الكلام فلأنه حادث عنده[337] أي واقع عند عدم التعري فيكون ممكنًا أو حادثًا أو عند الخصم، فكلامنا على تقدير حدوثه، فثبت أنه لا تخلو عن الحوادث ومعَنَا مقدمةٌ مبرهَنةٌ بما مر وهي ما لا تخلو عن الحوادث فهو حادث فحصل لنا[338] من هاتين المقدمتين أنه حادث لكنه محال لما ذكرنا أن صانع العالم لا يحوم حوله الحدوث.

وقوله: **(والأجسام تقبل الحوادث /[24و] فتكون حادثة)** لا مدخل له في الدليل.

وكذا قوله: **(فينتج أن ما يقبل الحادث فهو حادث)** ليس بمستقيم إذ النتيجة قولنا: هو حادث، لا[339] 'ما يقبل الحادث فهو حادث'.[340]

قوله: **(وعنه)** في قوله: **(عن التعري عنه وعنه)** عطف على قوله: عن التعري، أي لا تخلو عن التعري عن هذه الحادث الذي هو الكلام ولا تخلو عن هذه الحادث.

وأما الثاني فلأنه حينئذ يكون المتكلم بذلك الكلام ذلك المحل لا خالقُه؛ لأن كل صفة قامَتْ بمحل كان المتصف بها ذلك المحل كالحركة والسواد متى خلقهما[341] الله تعالى في محل كان المتصف بكونه متحركًا وأسودَ المحلُّ الذي قامتَا به دون[342] موجِدهما فكذا الكلام.

---

[333] ل + وإما أن حدث في ذات غيره كما زعمت المعتزلة.

[334] **أبو الهذيل محمد الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي**، المعروف المتكلم؛ كان شيخ البصريين في الاعتزال، ومن أكبر علمائهم، وهو صاحب مقالات في مذهبهم ومجالس ومناظرات، وهو مولى عبد القيس، وكان حسن الجدال قوي الحجة كثير الاستعمال للأدلة والإلزامات، وتوفي سنة 235. **(وفيات الأعيان وأنباء الزمان**، 267/4).

[335] ق – وبعد اتصافه بهذا الحادث الذي هو الكلام زال التعري عنه.

[336] ل – التعري.

[337] ل: عنه.

[338] ف – لنا.

[339] ل: لأن.

[340] ق – ليس بمستقيم إذ النتيجة قولنا هو حادث لا ما يقبل الحادث فهو حادث.

[341] ل: خلقها.

[342] ق + بدون.

قوله: **(لأنه خالقه)** متعلق باتصف، أي لو كان علةَ الاتصاف به كونَه خالقًا لجاز اتصافه بالسواد أيضًا لتحقق العلة المذكورة فيه وهي كونُه خالقَه لكن الثاني باطل بالاتفاق.

وأما الثالث فلوجهين؛ أحدهما أن الكلام الحادثَ عرض ووجودُ العرض بدون المحل محال ولو أنكر كونَه عرضًا لا يُنكر كونَه صفةً، فنقول: قيام الصفة بدون الذات محال والثاني أنه لو لم يكن في محل لا يختص بذات دون ذات فاتصاف ذاته به[343] ليس أولى من اتصاف ذات أخرى به، أو نقول: لو لم يكن في محل لا يكون اتصاف ذاته به أولى من اتصافه بغيره؛ لأنه إذا جاز أن يوصف ذاته بكلام لم يقم به[344] لم لا يجوز /[24ظ] أن يوصف بحركة لم تقم به؛ لكن استحالة هذا لا يخفى على من[345] له أدنى لُبٍّ.

قوله: **(والدليل على أن الكلام إلخ.)** هذا إشارة إلى الجواب عن قولهم: الكلام في الشاهد من جنس الحروف والأصوات. تقديره أن يقال: لا نم أن الكلام في الشاهد مِن هذا الجنس؛ بل هو المعنى القائم بالذات بدليل قول الأخطل[346] وهو من قدماء شعراء بني أمية:

إنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفُؤَادِ...البيت

وصرح النص أيضًا بكلام النفس حيث قال الله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ والتحقيق فيه ما مر في أول الفصل.

قوله: **(وقالت الحنابلة حروف القرآن إلخ.)** ذهبت الحنابلة إلى أن كلام الله تعالى هو هذه الحروف والألفاظ الدالة على تلك المعاني، وإنه حالٌّ في المصاحف والألسنة، وقالوا: لما دل الدليل[347] على أن كلام الله تعالى قديمٌ وأنه ليس إلا هذه الحروف والأصوات وجب أن يكون هذه الحروف المسموعة قديمةً، وهو باطل لما مر من أنها أعراضٌ، ولأنها تتوالى ويقع بعضها مسبوقًا ببعض وكل مسبوق حادثٌ فهذه الحروف /[25و] حادثة.

---

[343] ف – به.

[344] ل: أو نقول له لم يكن في محل لا يكون اتصاف ذاته بكلام لم يقم به.

[345] ف: عن.

[346] **غياث بن غوث بن الصلت بن طارقة ابن عمرو**، من بني تغلب، أبو مالك: شاعر، مصقول الألفاظ، حسن الديباجة، في شعره إبداع. اشتهر في عهد بني أمية بالشام، وأكثر من مدح ملوكهم. وهو أحد الثلاثة المتفق على أنهم أشعر أهل عصرهم: جرير، والفرزدق، والأخطل. نشأ على المسيحية، في أطراف الحيرة (بالعراق) واتصل بالأمويين فكان شاعرهم، وتهاجى مع جرير والفرزدق، فتناقل الرواة شعره. وكان معجبا بأدبه، تيّاها، كثير العناية بشعره، ينظم القصيدة ويسقط ثلثيها ثم يظهر مختارها، وتوفي سنة 90. (**الأعلام** للزركلي، 123/5).

[347] ق: دليل.

قوله: (**وقال الثلجي[348] أقول إلخ.**) قال أبو عبد الله الثلجي: اتفق أهل الملة على أن القرآن كلام الله تعالى واختلف[349] في أنه مخلوق أو غير مخلوق. فأقول: بالمتفق عليه وأتوقف في المختلف[350] فيه؛ إذ لا دليل لنا نرجح أحد القولين. وهو باطل أيضًا؛ لأن التوقف موجب الشك والشك فيما يفترض اعتقاده كالإنكار.[351]

قوله: (**فإن قيل: لو كان قديما إلخ.**) تقدير السؤال ما مر وتقدير الجواب أن يقال: لو كان الأمر والنهي للمعدوم ليجب عليه الإقدام على المأمور به عند وجوده[352] والانتهاء عن المنهي عنه[353] في حال العدم فكان[354] سفهًا وباطلًا، وأما الأمر له ليجب عليه الإقدام عند وجوده والنهي له ليجب[355] عليه الانتهاء عند وجوده فهو حكمة وليس بسفه، ألا يرى إلى أن[356] المنزل على النبي عليه السلام أمرًا ونهيًا[357] لمن وجد ولمن يوجد إلى انقضاء الدنيا وانقراضِها فإذا صح أن يكون الخطاب الوارد في عصر النبي عليه السلام خطابًا لمن بعدهم إلى قيام الساعة وإن كانوا وقت الخطاب معدومين فلِمَ لا يصح أن يكون الخطاب في الأزل لمن يحدث إلى قيام الساعة.

قوله: (**فإن قيل: أخبر الله إلخ.**) تقدير السؤال أن الله تعالى أخبر بلفظ الماضي /[25ظ] في كثير من المواضع كقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾[نوح، 1/71] ، ﴿وَجَاءَ اِخْوَةُ يُوسُفَ﴾[يوسف، 58/12] ، ﴿وَلَمَّا جَهَّزَهُم﴾[يوسف، 59/12] ، ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ﴾[الزخرف، 26/43] ، ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى﴾[البقرة، 67/2] وغير ذلك، فيجب أن يكون الخبر متأخرًا عن المخبَر عنه وإلا لكان الإخبار قبل وجود المخبَر عنه فيلزم الكذب، وكما أن من قال يوم الخميس: جاء زيد ولم يكن جائيًا قبل ذلك كان الكلام منه كذبًا وإن وجد المجيء بعد ذلك، فإذا كان متأخرًا عنه تكون الأزلي –وهو الإخبار– مسبوقًا بغير الأزلي –وهو المخبر عنه– وهو –أعني كون الأزلي مسبوقًا بغيره– محال.[358] فالحاصل أن الخبر عن الأمور الماضية إن كان في الازل كان الأزلي مسبوقًا بغيره أي يكون غير الأزلي سابقًا على الأزلي وإلا[359] يلزم الكذب.

---

[348] كان من أعيان فقهاء زمانه، وهو الذي فتق فقه أبي حنيفة، واحتجّ له، وأظهر علله، وقوّاه بالحديث، وكان من أهل العدل والتوحيد. وقد صنّف كتبا، منها: كتاب تصحيح الآثار، وكتاب النوادر، وكتاب المضاربة وتوفّي يوم الثلاثاء عاشر ذي الحجة من سنة 266. (**الدر الثمين في أسماء المصنفين**، ص.171).

[349] ف: اختلفوا.

[350] ق: بالمختلف.

[351] ل – قوله: وقال الثلجي... كالإنكار.

[352] ف ل – عند وجوده.

[353] ق: النهي.

[354] ق: لكان.

[355] ل: لم يجب.

[356] ل – أن.

[357] ف: أمر ونهي.

[358] ل – فإذا كان متأخرا عنه تكون الأزلي وهو الإخبار مسبوقا بغير الأزلي وهو المخبر عنه وهو أعني كون الأزلي مسبوقا بغيره محال.

[359] ل: ولا.

قلنا: قد تقدم[360] أن كلام الله تعالى لا يوصف بزمان من الأزمنة فإخبار الله تعالى لا يتعلق بالزمان؛ بل هو إخبارٌ مطلقٌ والذي يتعلق[361] بالزمان هو المخبَر عنه، فإن كان لم يوجد بعدُ كان الإخبار إخبارًا أنه يوجد، وإذا وجد كان إخبارًا أنه في الحال[362] موجود، وإذا انقضى كان إخبارًا أنه وجد فيما قبل، والتغير على المخبَر عنه لا على الإخبار الأزلي. واعتبره بالعلم فإنه تعالى كان في الأزل عالِمًا أن آدم عليه السلام يوجد وحين وجد كان عالِمًا أنه في الحال موجود، وحين /[26و] انقضى كان عالِمًا أنه قبل هذا موجود، فنسبته إلى جميع الأزمنة على التسوية فيكون جميع الأزمنة[363] من الأزل إلى الأبد بالقياس إليه تعالى كامتداد واحد بالنسبة إلى من هو خارج فيكون كل[364] قوم في زمانهم بالنسبة إليه تعالى كالحاضر في زمانه وإن كان بعضهم بالنسبة إلى بعض سابقًا أو لاحقًا[365] أو معًا في نفس الأمر، وفي علم الله تعالى والكلام النفسي إنما يكون مع مخاطَب نفسي فيخاطِب[366] اللهُ كلَّ قوم بحسب زمانه وتقدمه وتأخره وإذا صار المخاطب حسيًّا نزل الكلام حسيًّا ومن أراد أن يفهم حقيقة هذا المعنى فليجرد نفسه عن الزمان ولينظر نسبته إلى الأزمنة يجد هذا المعنى معاينةً.

قوله: **(ثم عند الأشعري إلخ.)** اختلف القائلون بالكلام النفسي في أنه مسموع أم لا.

قال الأشعري: مسموع؛ لأنه موجود وكل موجود[367] كما يجوز أن يرى يجوز أن يسمع.

وقال ابن فورك: المسموع عند قراءة القارئ شيئان، صوت القارئ وكلام الله تعالى لقوله تعالى: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾.[368]

وقال الباقلاني: إن كلام الله تعالى غير مسموع على العادة الجارية بل المسموع صوت القارئ فحسب ولكن يجوز أن يسمع على خلاف العادة الجارية [369]كما سمع موسى عليه السلام في الطور ومحمد صلى الله عليه وسلم في[370] المعراج.[371]

---

[360] ق: قدم.
[361] ف ل: والمتعلق.
[362] ل: للحال.
[363] ل – على التسوية فيكون جميع الأزمنة.
[364] ل – كل.
[365] ل – أو لاحقا.
[366] ق – فيخاطب، [صح في الهامش].
[367] ق ل – وكل موجود.
[368] **الكفاية في الهداية** للصابوني، ص. 131–132.
[369] ل – بل المسموع صوت القارئ فحسب ولكن يجوز أن يسمع على خلاف العادة الجارية.
[370] ل: ليلة.
[371] **الكفاية في الهداية** للصابوني، ص. 132.

/[26ظ] وقال الشيخ أبو منصور الماتريدي رحمه الله: نفس الكلام ليس بمسموع إذ يستحيل سماع ما ليس من جنس الحروف والأصوات إذ السماع يدور مع الصوت في الشاهد وجودًا وعدمًا،[372] فالقول بجواز سماع ما ليس بصوت ليس بمعقول.

وفيه بحث؛ إذ يمكن أن يعارض بالرؤية ويقال: رؤية ما ليس بجوهر وعرض محال؛ لأنها يدور معهما وجودًا[373] وعدمًا في الشاهد فالقول بجواز رؤية ما ليس من بجوهر وعرض ليس بمعقول.

فإن قيل: أن[374] ما ذكره مناقض لقوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾[النساء، 164/4] فإن الله تعالى حين كلمه سمع موسى عليه السلام كلامَه ضرورةَ أنَّ التكليمَ من غير إسماعٍ عبثٌ تعالى الله عن ذلك.

أجيب بأن الشيخ أبا منصور ذكر في التأويلات:

> أن موسى عليه السلام سمع صوتًا دالًا على كلام الله لا نفسَ الكلام على أنه ليس في القرآن أن موسى سمع من الله كلامه؛ بل فيه أنه كلمه، وتكليمُه[375] لعبادِه[376] ثلاثُ مراتب، بالوحي ومن وراء حجاب وبإرسال الرسل[377] لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾[الشورى، 51/42] فإنه قصر تكليمه[378] عليها ولا شك أن التكليم بطريق الوحي لا يدخل فيه السماع إذ الوحي عبارة عن إيقاع معنى في القلب بطريق الخفية كما في قوله /[27و] تعالى: ﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى﴾[القصص، 7/28] ، ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾[النحل، 68/16]، وكذا[379] التكليم[380] بطريق الإرسال؛ إذ يسمع فيه صوت الرسول الذي هو دال على كلام المرسِل، وأما التكليم بطريق الحجاب فبواسطة الصوت والحرف فيه لازمة كما في قوله تعالى: ﴿مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ﴾[القصص، 30/28] والمعنى بالحجاب هنا كون الشجرة محلًا لقيام الصوت والحرف الدالين على كلام الله تعالى؛ لأنا نعلم بالضرورة أن قوله: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ﴾ ليس كلامَ الشجرة؛ بل هو كلام الله ولكن سُمع هذا من الشجرة فتكون الشجرةُ وهذه الحروف والأصوات واسطةً لفهم كلام الله تعالى فالمسموع هو الدال على كلام الله لا نفس الكلام وتخصيص موسى عليه السلام بكونه كليمَ الله من حيث أنه سمع من غير واسطة الكتاب والملك لا[381] أنه ليس[382] فيه واسطةُ الصوت والحرف

[372] **الكفاية في الهداية** للصابوني، ص. 132.
[373] ل – وجودا.
[374] ف ل – أن.
[375] ق: تكلمه.
[376] ل + على.
[377] ق ل: المرسل.
[378] ق: تكلمه.
[379] ف: كذلك.
[380] ق: التكلم.
[381] ل – لا.
[382] ف – ليس.

كما يقال في الشاهد: كلَّم السلطانُ فلانًا، لا يعنون به ارتفاعَ واسطةِ الصوت والحرف ولكن يريدون بذلك أنه لم يرسل إليه كتابًا ولا رسولًا بل خاطَبه شُفاهًا فكذا هذا[383] والله الموفق.[384]

[فصل في صفة التكوين]

قوله: **(فصل التكوين غير المكوَّن إلخ.)** قال المصنف رحمه الله: التكوين والتخليق والإيجاد والإحداث والاختراع أسماءٌ مترادفةٌ يراد بكلها معنى واحدٌ وهو إخراجُ المعدوم من العدم إلى الوجود /[27ظ] فتختص بلفظ[385] التكوين اقتفاءً للسلف. وهو –أعني التكوين غير المكوَّن– لما سيجيء. وهو[386] صفة أزلية قائمة بذاته تعالى كباقي صفاته من العلم والقدرة وغير ذلك وهو تكوينٌ للعالم ولكل جزء منه أي هو[387] صفة متعلقة بالعالم وبكل جزء منه في وقتِ وجودِه كما أن إرادتَه صفة أزلية تتعلق بها المرادات في وقت وجودِها على الترتيب والتوالي ونسبة التكوين إلى الحادث كنسبتها إلى المراد فكما أنها أزلية كذلك التكوين. وسيجيء البحث عنها وكذا القدرة صفة أزلية يتعلق بالمقدورات.

قوله: **(مع مقدوراتها)** أي الكلام في القدرة مع مقدوراتها كالكلام في الإرادة مع مراداتها وفي تخصيص الإرادة والقدرة بالتمثيل إشارةٌ إلى أن التكوين مغايرٌ لهما؛ لأن المغايرة بينه وبين سائر الصفات ظاهرة بخلافها بينه وبين الإرادة والقدرة ولذا[388] زعم البعض أن التكوين هو القدرة، فالفرق بينه وبين الإرادة أن الإرادة صفةٌ من شأنها أن يتعلق بالتكوين فهي متقدمة عليه بالذات، وأما بينه وبين القدرة فلأنا نعلم ببديهة العقل أن لله تعالى قدرةً على خلق الشموس والأقمار الكثيرة في هذا العالم؛ لكنه ما خلقها. فالحاصل أن متعلَّق القدرة –أعني الممكن– قد لا يوجَد أصلًا بخلاف /[28و] متعلَّق التكوين –أعني المكوَّن– فإنه يستحيل ألا يوجد.

قوله: **(وقال الأشعري إلخ.)** قال أصحابنا: صفات الله كلها أزلية قديمة[389] قائمة بذات الله تعالى.

وقال الأشعري: صفات الذات نحو العلم والقدرة قديمة قائمة[390] بذات الله تعالى وصفات الفعل نحو التكوين والتصوير والإحياء والإماتة حادثة غير[391] قائمة بذاته.

---

[383] ق – هذا.

[384] **الكفاية في الهداية** للصابوني، ص.133-135.

[385] ل: لفظة.

[386] ل – وهو.

[387] ق – هو.

[388] ف ل: كذا.

[389] ق – قديمة.

[390] ل – قائمة.

[391] ق ل – غير.

وقالوا: ما يلزم بنفيه نقيصَه[392] فهو من صفات الذات كما لو نفيتَ القدرة يلزم العجزُ وما لا يلزم بنفيه نقيصَه[393] فهو من صفات الفعل[394] كما لو نفيتَ الإحياءَ أو الإماتة أو الرزق لم تلزم بنفيه نقيصَه[395] فعلى هذا يلزم أن يكون الإرادة والكلام من صفات الذات؛ لأنه يلزم بنفيهما[396] الجبرُ والاضطرارُ والخرسُ والسكوتُ ودليلهم على حدوث صفات الفعل سنذكر بعدُ.

وقالت المعتزلة: صفة ما لا يقوم بذات الله تعالى؛ لأنهم أنكروا أن تكون صفاتُه تعالى معانيَ وراء الذات وادعوا أنه عالم بلا علم قادر بلا قدرة وكذا في سائر الصفات كما ذكر إلا[397] في الكلام والإرادة فإنهما عندهم معنيان وراء الذات ولكنهما غير قائمين بذات الله تعالى لما مر.

وشبهتهم أن صفاته إن قامت بذاته فلا تخلو من أن يكون قديمةً أو حادثةً فإن كانت قديمةً لزم محالان؛ أحدهما كثرة القدماء /[28ظ] والقول بها كفر بالإجماع ولهذا كفر الله تعالى النصارى بقوله: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾[المائدة، 73/5]، وإذا كان المثبِتة للقدماء الثلاثة كافرًا فما ظنك بمن أثبت أكثرَ منها.

وثانيهما التركب في ذاته تعالى؛ لأن ذاته تعالى يشارك الصفة في قدم نفسه ويتميز عن الصفة بخصوصيته فلزم التركب مما به المشاركة ومما به الممايزة، وهو محال. وإن كانت حادثةً يلزم أن يكون ذاته تعالى محلًّا للحوادث تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

أجيب عن المحال الأول بأنا لا نم أن القول بالقدماء التي هي الصفات كفرٌ بل القول بقدم الذات[398] كفرٌ، وعن الثاني بأن القدم أمر عدمي؛ لأنه عبارة عن نفي[399] الأوَّلية فلا يلزم التركب؛ لأن الاشتراك في الأعدام لا يقتضي التركب.

اعلم أن المعتزلة قالوا: ما جرى فيه النفي والإثبات فهو من صفات الفعل كما يقال: خلَق لفلان الولدُ ولم يخلُق لفلان، وما لا يجوز فيه[400] النفي والإثبات فهو من صفات الذات كالعلم والقدرة فلا يقال: لم يعلم كذا ولم يقدر على كذا. فعلى هذا يكون الكلام والإرادة من

---

[392] ق: نقيضه.
[393] ق: نقيضه.
[394] ق: الذات.
[395] ق: نقيضه.
[396] ق: بنفيها.
[397] ف – إلا.
[398] ل: الذوات.
[399] ل: هي.
[400] ل – النفي والإثبات فهو من صفات الفعل كما يقال: خلق لفلان الولد ولم يخلق لفلان وما لا يجوز فيه.

صفات الفعل إذ جرى فيهما النفي والإثبات لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[البقرة، 185/2] و ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ /[29و] و ﴿لا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَومَ القِيامَةِ﴾[الشورى، 51/42] .

قوله: (**فعند الأشعري والمعتزلة إلخ.**) ذهبت الأشاعرة وبعض من[401] المعتزلة إلى أن التكوين والمكوَّن واحدٌ وشبهتهم قوله تعالى: ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ﴾[لقمان، 11/31] وكذا قوله: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[آل عمران، 190/3] وكذا في المتعارف يقول:[402] اجتمع خلق عظيم ويريدون به المخلوق.

أجيب عن هذا بأن إطلاق المصدر على اسم المفعول عند أهل اللغة سائغٌ شائعٌ واستدل المصنف رحمه الله على إبطال قولهم بأن التكوين والمكوَّن كالضرب والمضروب فكما أن القول بأن الضرب عين المضروب ظاهرُ الفساد كذلك القول بالتكوين والمكون، ولأن المكون يعلل[403] بتكوين الله تعالى إياه كما تقول: وجد هذا المخلوق؛ لأن الله تعالى خلقه. فلو كان التكوين عين[404] المكوَّن لكان قولنا: وجد[405] لأن الله تعالى خلقه جاريًا مجرى قولنا: وجد ذلك المخلوق لنفسه وذلك بط.

واعلم أن في تفريع قوله: فعند الأشاعرة[406] تسامحًا حيث لا يلزم من الكلام المتقدم اتحاد التكوين والمكوَّن وهذا الفرع[407] من الكلام إنما يقال إذا لزم منه. اللهم إلا[408] أن يقال:[409] الفاء جواب شرطٍ محذوف. وفيه تعسف أيضًا.

قوله: (**وحدوثه إلخ.**) /[29ظ] استدل المصنف رحمه الله على أزلية[410] التكوين بأنه لو كان حادثًا لاحتاج إلى إحداثٍ آخر؛ إذ لو جاز حدوثه بلا إحداثٍ لجاز إحداث[411] الممكن بلا إحداثٍ، وفيه تعطيل الصانع وهو محال لِمَا مر من أن جميع المحدثات محدثة[412] بإحداث الله تعالى. فحينئذ لا تخلو إما أن يكون الإحداث الآخر قديمًا أو حادثًا فإن كان قديمًا[413] فهو الذي[414] ادعينا قيامه بذاته تعالى

---

401 ف ل – من.
402 ف: يقولون.
403 ف: معلل.
404 ف: غير.
405 ف + هذا المخلوق.
406 ل: الأشعرية.
407 ف ل: النوع.
408 ل – إلا.
409 ق + لأن.
410 ل: أن.
411 ف ل: حدوث.
412 ق ل – محدثة.
413 ل – أو حادثا فإن كان قديما.
414 ف – فهو الذي.

وإن كان حادثًا فالكلام فيه كالكلام في الأول إلى أن يتسلسل إلى غير النهاية وهو باطل، أو ينتهيَ إلى قديم وهو المطلوب. وأيضًا ما مر في إبطال حدوث الكلام من الدليل العقلي على الوجهين المذكورين يتأتى هنا؛ لأنه يقال لو كان حادثًا لكان التعري عنه ثابتًا ثم اتصف به فتغير عما هو عليه وهو مح، ولأنه إن كان حادثًا فإما أن حدث في ذاته أو في ذات غيره أو لا في محل والكل باطل لما مر.

قوله: **(ولا يقال:[415] قدم التكوين إلخ.)** هذا إشارة إلى شبهتهم في حدوث التكوين وتقديرها أن يقال: إنه لو كان أزليًّا لتعلق وجود المكوَّن[416] به في الأزل وهو يقتضي قدم المكون؛ إذ التكوين بلا مكوَّن كالضرب بلا مضروب فكما أن تحققَ الضرب بدونه محال كذلك التكوين مع المكون.

وتقدير الجواب أن يقال: إذا سلمتَ أن المكون في وجوده[417] /[30و] يتعلق بالتكوين فقد سلمت حدوثَه إذ المحدَث هو الذي يتعلق حدوثه[418] ووجوده بغيره، فأما القديم فهو مستغنٍ في وجوده عن غيره وإذا كان حادثًا كان محالًا أن يقتضي غيره قدمه.

اعلم أن هذا الجواب لا يدفع شبهتهم؛ لأنهم لا ينكرون حدوث المكوَّن؛ بل يقولون؛ لو كان التكوين أزليًّا لكان تعلق وجود المكون به في الأزل؛ لكن[419] التالي باطلٌ، أما الملازمة فلأنهما كالضرب والمضروب في عدم تحقق أحدهما بدون الآخر، وأما بطلان التالي فلأنه يقتضي أزليةَ[420] المكوَّن وما ذكر[421] لم يدل إلا على حدوث المكون وهو مما لا ينكر الخصم؛ بل الحقُّ في جوابه ما أشار بقوله: على أن التكوين إلخ. فلو قال: ثم أن التكوين مكانَ 'على' لَكان أصوب.

قوله: **(على أن التكوين إلخ.)** هذا إشارة إلى منع بطلان التالي توجيهه أن يقال: لا نم أن التالي باطل.

قوله: لأنه يقتضي أزلية[422] المكون. قلنا: ممنوع؛ لأن التكوين في الأزل ما كان ليكون العالم به في الأزل؛ بل ليكون العالم به كائنًا وقت وجوده، وتكوينُه باقٍ إلى الأبد فيتعلق وجود كل موجود وقت وجوده بتكوينه وإيجاده على حسب مشيئته وإرادته بخلاف الضرب؛ لأنه عرض فلا يتصور بقائه إلى وقت وجود المضروب.

---

[415] ف ل + إن.

[416] ف: الممكن.

[417] ف ل: أن وجود المكون

[418] ل – إذ المحدث هو الذي يتعلق حدوثه.

[419] ل: لكان.

[420] ل – أزلية.

[421] ف + المصنف.

[422] ف ل: أزليته.

ونظير هذا في الحُكْميَّات؛ رجلٌ طلَّق /[30ظ] امرأته في شعبان فقال: إذا جاء رمضان فأنت طالق، صار الرجل في الحال مطلِقًا في شعبان[423] ولم تصر المرأة مطلَّقةً في الحال بل تعلق طلاقُها باستهلال شهر رمضان؛[424] لأن المطلِّق ما طلقها في شعبان ليقع في شعبان؛[425] بل أراد ظهور أثر فعله في رمضان. والشرع حكم ببقاء تطليقِه إلى وقت إرادته الطلاقَ فيتعلق وقوعُ الطلاق في رمضان بالتطليق في شعبان، وكذا من جرح انسانًا يوم السبت فسرى وتعدى وتتابعتْ الآلامُ إلى أن مات يومَ الجمعة، عرفنا أن الجارح كان قاتلًا يوم السبت وإن ظهر أثره في المجروح يوم الجمعة حتى لو كان الجرح خطأً فكفر قبل يوم الجمعة يجوز، فلمَّا جاز ذلك في[426] الفعل الحادث الذي لا بقاء له حقيقةً فكيف يستحيل في الفعل القديم الباقي وهذا نوع تنبيهٍ لفتح باب الاستدلال وإن جل[427] صنعه عن التشبيه والمثال.

قوله: **(ثم نقول لهم إلخ.)** لما أجاب عن شبهتهم استدل على أزليتِه بدليلٍ إلزاميٍّ[428] تقديره أن يقال: هل عندكم لوجود العالم تعلُّقٌ بذات الباري أو بصفة من صفاته /[31و] أيَّ صفةٍ كانت أم لا. فإن قالوا: لا، فقد عطلوه وأخرجوه من[429] أن يكون خالقًا للعالم وإن قالوا: نعم، فنقول: ما تعلق به حدوثُ العالم أزليٌّ أم محدَث، فإن قالوا: هو محدَث، قلنا: فهو إذن من أجزاء العالم فكان تعلق حدوث العالم ببعض من العالم لا[430] بالله وفيه ما مر من تعطيله، وإن قالوا: هو أزلي، قلنا: هل يقتضي ذلك أزليةَ العالم أم لا، فإن قالوا: نعم، فقد كفروا، وإن قالوا: لا، فقد بطلتْ شبهتُهم.

قوله:[431] **(على[432] أن عند الأشعري إلخ.)** ما ذكر من الدليل عامُّ الورود على القائلين بحدوثه، وهذا مخصوص بالأشعري وتوجيهه أن يقال: إنَّ تعلُّق تكوُّن العالم –أي وجوده– عندهم بخطاب 'كن' والقول به مع القول بأن التكوين عين المكون وأنه حادث قائم بذاته /[31ظ] قولٌ متناقضٌ. بيانه أن تعلق تكوُّن العالم بخطاب 'كن'، وما يتعلق به التكون فهو التكوين، فخطاب 'كن' تكوينٌ وهو –أعني خطاب 'كن'– أزليٌّ؛ لأنه من باب الكلام، وهو عندهم أزلي قائم بذات الله تعالى فيلزم من هذا أن يكونَ التكوين أيضًا أزليًّا وغيرَ المكونات؛

---

[423] ق – فقال: إذا جاء رمضان فأنت طالق صار الرجل في الحال مطلقا في شعبان.
[424] ل – ولم تصر المرأة مطلقة في الحال بل تعلق طلاقها باستهلال شهر رمضان؛ ل: بل أراد ظهور أثر فعله في رمضان
[425] ف – ليقع في شعبان.
[426] ف – في.
[427] ل: وجد.
[428] ل: الرأي.
[429] ل – من.
[430] ل – لا.
[431] ل – قوله.
[432] ف: إلا.

لأن التكوين لَمَّا كان خطابَ 'كن' وهو غير المكونات وقائم بالمخاطب كان التكوين لا محالةَ كذلك وقد كان عندهم عينَ المكونات وحادثًا غيرَ قائم بذات الله تعالى هف. وأيضًا لما لم[433] يوجِب أزليةَ خطاب 'كن' أزليةَ العالم لم يكن قِدم التكوين مقتضيًا لقدم المكوَّن.

[فصل في صفة الإرادة]

/[32و] قوله: (**فصل صانع العالم أوجده باختياره[434] إلخ.**) اعلم أن تحقيق هذه المسألة من أهم المهمات إذ هي أساس الشريعة ويبنى عليها أكثرُ الخلافات[435] فنقول: الموجِد بالاختيار هو الذي إن شاء فعل وإن شاء[436] ترك ويرادفه[437] القادر والفاعل بالاختيار والإرادة حالةٌ ميلانيَّةٌ تقتضي ترجيحَ أحدهما على الآخر، والاختيار قريب منه وكان[438] مع اعتبار ملاحظة الطرف الآخر أي ينظُر كلا الطرفين ويَميل إلى أحدهما.

إذا عرفت هذا فنقول: صانع العالم فاعل بالاختيار؛ إذ لو لم يكن مختارًا في إيجاده لكان[439] مضطرًّا أو مجبورًا؛ إذ لا واسطة بينهما وكونه مجبورًا مضطرًّا يوجِب كونه عاجزًا وهو من أمارات الحدث فثبت أنه مختار، والاختيار مسبوق بالإرادة لأنه ما لم يُرد لم يفعل، ولأن وقوع مفعولات[440] الله تعالى على وجه مخصوص لا يُحيل[441] العقلُ وقوعَها على خلافه، وكذا في أوقاتٍ مخصوصة يجوِّز العقلُ تقدمَها وتأخرَها عنها فلا بد من مخصِّص وهو ليس ذات الله تعالى؛ لأن نسبةَ جميع المفعولات إلى ذاته متساويةٌ، وليس المقدور أيضًا؛ لأن نسبة الأزمنة إلى جميع المقدورات على السوية لتساوي أجزاء الزمان /[32ظ] في الماهية فيكون ذلك المخصِّص هو صفةٌ مختصةٌ بذاته تعالى يوجِب تخصيص المفعولات بوجهٍ دون وجهٍ ووقتٍ دون وقتٍ؛ إذ لولاها[442] لوقعتْ المفعولاتُ كلها في وقت واحد على صفة واحدة خصوصًا عند تجانس المفعولات؛ لأن تخصيص هيئة دون هيئة وترجيحَ وقت دون وقت بالإرادة فلولاها لَمَا كان وقتٌ أولى من وقتٍ ولا كَمِّيَّةٌ ولا كيفيَّةٌ أولى من غيرهما، فإذا

---

[433] ل – لم.

[434] وفي هامش ق: إذ من لا اختيار له فهو مضطر مجبور فيكون عاجزا فلا اختيار بدون الإرادة وهي صفة يوجب تخصيص المفعولات بوجه دون وجه ووقت دون وقت إذ لولاها لما كانت وقت أولى من وقت ولا كمية ولا كيفية أولى مما سواهما.

[435] ف: الخلافيات.

[436] ل – فعل وإن شاء.

[437] ق: يراد فيه: ل: يراد به.

[438] ق ل: كأنه.

[439] ل: فكان.

[440] ف – الله.

[441] ف: عند.

[442] ف: إذ لا لوها.

أُخرجت[443] على الترتيب والتوالي على ما تقتضيه الحكمة البالغة كان ذلك دليلًا على اتصاف الفاعل بصفة توجِب تخصيصها وتلك الصفة غير الصفات الباقية.

أما أنها غير القدرة فلأن نسبة جميعِ الأوقات والهيئات إليها واحدةٌ فلا تأثيرَ لها في تخصيص المفعولات بوجه دون وجه ووقت دون وقت؛ بل لو كان لها تأثيرٌ لكان في صحةِ وجود المقدور، ووجود المقدور[444] بالتكوين لا بالقدرة وهذا معنى قوله: إذ القدرة تأثيرُها في الإيجاد وذا -أي التأثير في الإيجاد- لا يختلف باختلاف الأوقات. كذا ذكره المصنف في شرحه.

وفيه نظر؛ لأنا لا نم أن القدرة مؤثرةٌ في صحة وجود المقدور، ومتعلقة بإمكان وجوده؛ لأن الإمكان للممكن بالذات وما بالذات لا يكون بالغير، وأيضًا ليس تأثير القدرة في الإيجاد؛ لأن الإيجاد هو التكوين وهو صفة قديمة قائمة[445] بذاته تعالى كالقدرة /[33و] وإحدى الصفتين لا تؤثر في الأخرى، وأيضًا قوله هنا يخالف قوله في الشرح؛ لأن قوله في الشرح صريحٌ في أنها مؤثِّرة في إمكان المقدور، وذكر في المتن أن تأثيرها في الإيجاد، والإيجاد غير الإمكان، وأيضًا قوله في الشرح: تأثيرُ القدرة في صحة وجود المقدور إلخ. مستدركٌ؛ إذ المطلوب يتم بدونه.

وأما أنها غير العلم فلأنها يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه في نفسه فيكون تابعًا للمعلوم وتابع الشيء استحال أن يكون مستتبعًا له.

وأما أنها غير الحياة فلأنها كالقدرة[446] في تساوي النسبة في الأوقات والكلام في السمع والبصر كالكلام في العلم في أنهما تابعان.

وليست هي الكلام أيضًا؛ إذ لا تعلقَ له بالإيجاد؛ لأن نسبة أمر 'كن' مثلًا إلى جميع الأوقات واحدةٌ كالقدرة، ولما كانت المغايرة بين الإرادة وباقي الصفات غير القدرة ظاهرةً خصصها في الذكر دون باقي الصفات.

قوله: **(والدليل عليه)** أي على أنه متصف بالإرادة قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ [آل عمران، 40/3] و﴿يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾[المائدة، 5/5] وهو ظاهر.

قوله: **(فيبطل به[447] قول الكعبي[448] إلخ.)** ذهب الكعبي إلى أنه تعالى لا يوصف بالإرادة على الحقيقة؛ لكن إذا وصف بها فإن أضيف إلى فعله فمعناه أنه فعل وهو غير ساه ولا مكره ولا مضطر وإن أضيف إلى فعل غيره فمعناه أنه أمر بذلك. /[33ظ]

---

443 ف ل: خرجت.

444 ف - ووجود المقدور.

445 ق - قائمة.

446 ف: غير القدرة.

447 ق ل - به.

448 وفي هامش ق: والفلاسفة في إنكار الإرادة وهي والمشيئة واحدة.| **شَيْخُ المُعْتَزِلَة، الأُسْتَاذُ أَبُو القَاسِمِ عَبْدُ اللهِ بنُ أَحْمَدَ بنِ مَحْمُوْدٍ** البَلْخِيُّ، الكعبِيُّ، الخُرَاسَانِيُّ، صَاحِبُ التَّصَانِيْفِ. تُوُفِّيَ سَنَةَ 319. (**سير أعلام النبلاء**، 477/11).

وأنكرت الفلاسفة وجودَ الإرادة وشبهتهم أن الإرادة إن تحققتْ فلا تخلو من أن يكون حادثةً أو قديمةً وكل منهما ممتنع. أما الأول فلاستلزام[449] قيام الحادث بذات الله تعالى، وأما الثاني فلاستلزامه زوالَ القديم؛ لأنها[450] لا[451] يبقى بعد الإيجاد.

أجيب بأنها قديمة والزوال إنما يرد[452] على تعلقِها بذلك الوقت، وتعلقها حادث فلا يكون زوالَ القديم بل زوال الحادث.

وفيه نظر؛ إذ التعلق أيضًا قديم لازم لتلك الإرادة [453]فيبطل به[454] –أي يبطل بما ذكرنا من الدليل الدال على الإرادة– كلا القولين

قوله: **(وهي والمشيئة إلخ.)** الإرادة والمشيئة واحدة عند المتكلمين خلافًا للكرامية، فعندهم المشيئة صفة واحدة لله تعالى أزلية، وإرادته حادثة في ذاته متعددة على عدد المرادات يحدث كل إرادة منها قبل حدوث ما هو المراد بها، ثم يعقبها حدوثُ ما هو المراد بها.[455] وشبهتهم أنها لو كانتْ قديمةً لكانت المرادات أيضًا قديمةً وهو محال.

أجيب بأنا لا نم الملازمة؛ إذ الإرادة قد تسبق المرادَ كما أن أحدًا منا يريد الحجَّ فيحج[456] بعد سنة أو سنتين على أنَّ القول بأن إرادتَه حادثة في ذاته باطلٌ؛ لأنه حينئذ يكون محلًّا للحوادث وقد بينا بطلانَه.

قوله: **(وعندنا هو مريد إلخ.)** ذهب أهل السنة والجماعة إلى أن صانع العالم مريد[457] بجميع مراداته بإرادة واحدة قديمة قائمة بذاته كما أنه عالم بجميع المعلومات بعلم واحد أزلي[458] قائم بذاته، و/[34و] كذا في سائر صفاته. والدليل على قدمِها أنها لو كانت حادثةً فلا تخلو إما أن يكون حدوثها لا بإحداثِ أحدٍ وهو محال؛ إذ القول به يؤدي إلى تعطيل الصانع، أو بإحداث الصانع فحينئذ فلا تخلو إما أن حدث لا بإرادة منه وهو محال؛ لأنه يوجب كونه مضطرًّا في إحداث الإرادة، أو بإرادة أخرى وينقل الكلام إلى الثانية والثالثة وهلم جرًّا فيلزم إما التسلسل وهو باطل، أو الانتهاء إلى إرادة قديمة وهو المطلوب[459] وأما أنها واحدة فلِمَا مر في الكلام.

---

[449] ف ل: فلاستلزامه.
[450] ل: أنها.
[451] ق – لا.
[452] ف: يقع.
[453] ف ل + قوله.
[454] ق – به.
[455] ق: منها؛ ل – ثم يعقبها حدوث ما هو المراد بها.
[456] ق ل – فيحج.
[457] ل – مريد.
[458] ق – أزلي.
[459] ق: محال.

قوله: **(وقول بعض المعتزلة إلخ.)** ذهب أبو هاشم[460] وأبو الهذيل من المعتزلة إلى أنه مريد بإرادة حادثة لا في محل، والكرامية إلى أنها حادثة في ذاته فكلا القولين[461] باطلان بما ذكرنا في مسألة الكلام من أن[462] الإرادة الحادثة عرض، ووجوده بدون المحل محال، أو هي صفة وقيامها بذاتها مستحيل وأنها لو كانت حادثةً لم يكن الله بالاتصاف بها[463] أولى من غيره ولا هي بكونها إرادةً له أولى من أن يكون إرادةً لغيره.

[فصل في صفة الحكمة]

قوله: **(فصل[464] صانع العالم حكيم إلخ.)** يوصف صانع العالم بكونه حكيمًا؛ لأن الحكمة إن كانتْ هي العلمُ فالحكيم هو العالم كما قاله ابن الأعرابي[465]: يقال: 'حَكَمَ–يَحْكُمُ' إذا تناهى في علمه، فتكون الحكمة مبالغةٌ في العلم. ولذا قال المصنف رحمه الله: فهو عالم في لم يزل ولا يزال، أي في الأزل وهو ما لا ابتداء له، وفي الأبد وهو ما لا انتهاء له للكليات /[34ظ] والجزئيات بالاتفاق إلا أن الفلاسفة زعموا أنه عالم بالجزئيات على الوجه الكلي لا على وجه الجزئي؛ لأن الجزئياتَ في معرض التغير، فالعلم بها أيضًا في معرض التغير؛[466] لأن العلم يتبع المعلومَ؛ لأنه إدراك معنى الشيء كما هو، والتغير على الله تعالى محالٌ فلا يعلم الجزئياتَ على وجه الجزئي، مثلًا لو علم أن زيدًا في الدار فبعد خروجِه منها إن بقي هذا العلم –أي العلم بأنه في الدار– فقد لزم الجهلُ، وإن لم يبق يلزم التغير في صفاته؛ وكذا لو علم أن زيدًا سيكون في الدار، ثم كان. فإن بقي علمه بأنه سيكون فهو جهل، وإن لم يبق يلزم التغير.[467] فالوجه الجزئي هو أن يتعلق بأحد الأزمنة الثلاثة كما ذكر[468]

---

[460] **أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد الجبائي بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أبان مولى عثمان بن عفان** رضي الله عنه، المتكلم المشهور العالم ابن العالم؛ كان هو وأبوه من كبار المعتزلة، ولهما مقالات على مذهب الاعتزال، وكتب الكلام مشحونة بمذاهبهما واعتقادهما، وكان له ولد يسمى أبا علي، وكان عامياً لا يعرف شيئاً، فدخل يوماً على الصاحب بن عباد، فظنه عالماً فأكرمه ورفع مرتبته، ثم سأله عن مسألة فقال: لا أعرف نصف العلم، فقال له الصاحب: صدقت يا ولدي، إلا أن أباك تقدم بالنصف الآخر. وتوفي سنة. (**وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، 183/3).

[461] ق: قولان.

[462] ل: أثناء.

[463] ف – بها.

[464] ف ل– فصل.

[465] اسمه **محمد بن زياد**، كنيته **أبو عبد الله**. قال الإمام أبو منصور الأزهري في أول تهذيب اللغة: كان أبو عبد الله بن الأعرابي كوفي الأصل، رجلاً صالحًا، ورعًا، زاهدًا، صدوقًا، وحفظ من الغرائب ما لم يحفظه غيره، وكانت له معرفة بأنساب العرب وأيامهم. روى عنه ابن السكيت، وشمر، وأبو سعيد الضرير، وأبو العباس ثعلب، وتوفي سنة 231. (**تهذيب الأسماء واللغات**، 295/2).

[466] ل – فالعلم بها أيضا في معرض التغير.

[467] ل – في صفاته وكذا لو علم أن زيدا سيكون في الدار ثم كان فإن بقي علمه بأنه سيكون فهو جهل وإن لم يبق يلزم التغير.

[468] ل – كما ذكر.

سواء كان معنًى أو جُثَّةً، والوجه الكلي فيه أن يعلمَ جميعَ أوصافه مثل أنه انسانٌ طويلٌ كاتبٌ روميٌّ ابنُ فلانٍ إلى جميع أوصافه لا أنه[469] واقع أو وقع[470] أو سيقع، وربما لم يكن للعالم إحاطةٌ[471] بأنه واقع أم لا.

أجيب عنه بأنه إن أردْتم ببقاء العلم عند تغير المعلوم بقاءَ الصفة نختار أن الصفة باقية. قوله: يلزم الجهل. قلنا: لا نم وإنما يلزم أن لو بقي تعلقُها وإضافتُها بذلك المعلوم الأول، وإن أردتم به بقاءَ الإضافة والتعلقِ بالمعلوم نختار أنه لم يبق. قوله: يلزم التغير في صفاته. قلنا: لا نم وإنما يلزم أن لو لم يكن الصفة باقيةً. فالحاصل أنه عند تغير المعلوم /[35و] يتغير إضافة العلم إلى المعلوم وتعلقه به لا العلم فلا يلزم الجهل ولا التغير في صفاته.

وإن كانت الحكمة من باب الفعل وهي الإحكام للمفعولات فالحكيم بمعنى المحكِم كالأليم بمعنى المؤلِم فهو موصوف به أيضًا. فالحاصل أن صانع العالم يوصف بكونه حكيمًا سواء كانت الحكمةُ من باب العلم أو من باب الفعل. أما الأول فلِمَا مر من أنه لو لم يوصف بالعلم يوصف بضده وهو الجهل تعالى عن ذلك، وأما الثاني فلأن الفعل هو التكوين وهو أزلي لِمَا مر، ولأن ضد الإحكام السفهُ؛ إذ السفه عبارةٌ عن خِفَّةٍ تعتري الفاعلَ إما من الفرح أو من الغضب، فتبعثه على فعل من غير رؤية ولا قصد الإحكام. فلو لم يوصف به يوصف بالسفه وهو باطل. ولما كان زعم أبو الحسن الأشعري قِدَمَ صفاتِ الذات، وحدوث صفات الفعل ذهب إلى أن الحكمةَ إن أريد بها العلمُ فهي أزلية والله تعالى موصوف بها في الأزل، وإن أريد بها الفعل فلا يكون موصوفًا بها في الأزل؛ إذ التكوين عنده حادث لما مر.

[فصل في إثبات الرؤية]

قوله: (**فصل**[472] **رؤية الله تعالى**[473] **إلخ.**) اتفق أهل السنة والجماعة على جواز رؤية الله تعالى في الآخرة بحسب العقل، وعلى وجوبها بحسب السمع، أي الدليلُ العقلي يدل على جوازها، والسمعي يدل على وجوبها منزهًا عن أمارات الحدث كالجهة والمكان واتصال الشعاع وثبوت /[35ظ] مسافةٍ بين الرائي وبينه تعالى وغير ذلك[474] من المعاني التي هي من أمارات الحدث[475] خلافًا لغيرهم، فإنَّ بعضهم أنكروها كالمعتزلة والزيدية من الروافض والفلاسفةِ والخوارج، وبعضهم جوزوها كالمشبهة والكرامية لكن بالمواجهة لاعتقادهم كونَه في الجهة

---

[469] ق: لأنه.

[470] ل– أو وقع.

[471] ل: العالم أحاطه.

[472] ف – فصل.

[473] وفي هامش ق: بالأبصار بالمؤمنين في الآخرة بعد دخولنا الجنة جائزة عقلا واجبة سمعا.

[474] ق: غيره.

[475] ل –كالجهة والمكان واتصال الشعاع وثبوت مسافة بين الرائي وبينه تعالى وغير ذلك من المعاني التي هي من أمارات الحدث.

والمكان. واختلفت المعتزلة أيضًا في أنه هل يَرى ذاتَه أم لا. واعترفتْ عامتهم بها وأنكرت طائفة منهم أنه يَرى ذاتَه ويُرى. فبهذا ظهر أن الرؤية المنزهةَ عن الكيفية مما[476] لا يقوله أحدٌ إلا أصحابُنا.

فقبل الشروع في الدلائل لا بد من تلخيص محلِّ النزاع فنقول: المراد من قولنا: أنه جائز الرؤية، هو أن يمكن[477] أن يحصل للبشر نوعُ إدراك بالنسبة إلى ذات الله تعالى كنسبة الأبصار إلى المبصرات في قوة الظهور والجلاء، ويؤيده ما قاله الإمام فخر الدين الرازي: أنا إذا علمنا الشيء حالَ ما لم نره، ثم رأيناه فإنا ندرك تفرُّقه بين الحالين، وقد عرفت أن تلك التفرقة لا يجوز عودها إلى ارتسام صورة المرئيِّ في العين[478] ولا[479] خروجُ الشعاع منها. فهي عائدة إلى حالةٍ أخرى هي المسمات بالرؤية، فندعي أن تعلق هذه الصفات بذات الله تعالى جائزٌ. هذا هو البحث من محل النزاع. تم كلامه.

فمن هذا ظهر فساد قول من قال: إنْ أريد بالرؤية الكشفُ التامُّ فذلك مما لا نزاع في ثبوته؛ لأن المعارِف تصير يوم القيامة ضروريةً، وإن أريد بها الحالة التي /[36و] نجدها من أنفسنا عند أبصارنا[480] الأجسامَ فذلك مما لا نزاع في انتفائه؛ لأنها إنما يحصل بإرسام صورة المرئي في العين أو عن[481] اتصال الشعاع، وكل ذلك في حق الله تعالى محال، وإن أريد بها أمرٌ ثالث فلا بد من إفادة تصوره؛ لأن التصديق مسبوقٌ بالتصور.

واعلم أن قول المصنف في المتن: ورؤية الله تعالى بالأبصار ينافي هذا التحقيق. إذا تقرر هذا[482] فنقول: احتجَّ المنكِرون بجواز الرؤية بالعقل والنقل؛ أما العقل فهو أن الرؤية لا بد أن يكون بالمقابلة[483] بين الرائي والمرئي وذا لا يصح إلا في الشيء المتحيز، والمسافة المقدرة بين الرائي والمرئي لا في غاية القرب ولا في غاية البعد بشرط اتصال شعاع العين[484] بالمرئي، أو انطباع صورة المرئي في عين الرائي على الاختلاف وكل ذلك محال على الله تعالى فاستحال رؤيته عقلًا، ولأنه تعالى لو كان مرئيًّا لكان شبيهًا بالمرئيات في أن الرؤية تبع عليهما وهو ليس كمثله شيء،

---

[476] ف: بما
[477] ل: يكون.
[478] ف ل: ارتسام الشعاع في العين.
[479] ف ل + إلى.
[480] ل – عند أبصارنا.
[481] ف: عين؛ ل: عند.
[482] ف – هذا.
[483] ف: لا بد من المقابلة.
[484] ف + الرائي.

وأما النقل فقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾[الأنعام، 103/6] فإن الآيةَ مسوقة للمدح بدليل وروده بين المدحين؛ إذ إدراج غير المدح بين المدحين مما عجز الإسماع،[485] وتنفر عنه الطباعُ، فكان نفي الإدراك بالبصر وهو الرؤية مدحًا وما كان عدمه مدحًا كان وجوده نقصًا تعالى عن ذلك.

ودليل أهل الحق من حيث النقل والعقل؛ أما النقل[486] فقوله تعالى حكايةً عن موسى عليه السلام: /[36ظ] ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾[الأعراف، 143/7] والاستدلال به من أربعة أوجه؛ الأول أنه عليه السلام سأل ربَّه الرؤيةَ فكان سؤاله دليلًا على أنه اعتقد أنه جائزُ الرؤية، فلو أحال أحد رؤيتَه فقد زعم أن موسى عليه السلام لم يكن عارفًا بخالقِه؛ إذ اعتقد عليه جوازَ ما لا يجوز عليه، ومن نسبه إلى الجهل به تعالى فقد كفر. هذا تقرير ما في المتن.

وفيه بحث؛ إذ لا نم أنه يلزم من اعتقاده عليه جوازَ ما لا يجوز عليه أن يكون غير متعارف[487] بدليل قوله بعد السؤال: ﴿سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ﴾[الأعراف، 143/7] فإنهم قالوا: إنه تاب[488] عن سؤاله الرؤيةَ في الدنيا، فثبت أنه عليه السلام[489] اعتقد عليه جوازَ ما لا يجوز عليه؛ لأن الرؤية في الدنيا منتفية بالإجماع. فمن هذا تبين أن قوله: وهو كفر، لا تخلو عن شائبة السهو.

والأولى أن يقرَّر بوجه آخر وهو أن يقال: إن عَلِمَ[490] امتناعه وسأله يلزم العبثُ وهو لا يليق بواحدٍ من العلماء فأين يليق بمن[491] هو من أكابر الأنبياء، وإن لم يعلم يلزم الجهلُ ومثله لا يكون جاهلًا بوصفٍ من أوصاف الله تعالى. وليت شعري كيف يزعم الخصم أنه يعرف من صفات الله ما خَفِيَ على كليمه، فإذا اضطرِرْنا[492] إلى تجهيل أحدِ المعتقدين وتضليله كان نسبةُ الجهل والضلال إلى أهل الاعتزال أولى[493] من نسبتها إلى من خُصَّ بالتكليم والإرسال.

واعلم أن قولَه: فكان سؤاله يترتب على قوله: سأل ربه، وقوله: فمن استحال تعليلٌ لقوله: ولا يظن، فعلى هذا يكون قوله: /[37و] ولا يظن إشارةً إلى جواب سؤال مقدر وتقديره ظاهر.

---

485 ل: عجبه الأسماع.
486 ف: العقل.
487 ف ل: عارف.
488 ف: تائب.
489 ل – السلام.
490 ق – علم.
491 ل: ممن.
492 ق: اضطر لنا.
493 ق: الأول.

الثاني أنه ما عاتبه عقيب سؤاله وما أَيْأَسَه[494] عن ذلك ولو كان هذا سؤال ما هو المحال أو خارجًا عن الحكمة[495] لعاقبه وعاتبه كما عاتب نوحًا عليه السلام بقوله: ﴿إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾[هود، 46/11] حين سأل خلاص ابنه من الغرق، ولما لم يعاتبه؛ بل علق رؤيته بشرطٍ ممكنٍ حيث قال: ﴿فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾[الأعراف، 143/7] واستقرارُ الجبل ممكنٌ دل على إمكان الرؤية؛ إذ لا تُعلق بالممكن إلا ما هو ممكنُ الثبوتِ كما لا يُعلق بالمستحيل إلا ما هو مستحيل.

فإن قيل: المعلَّق عليه ليس[496] مطلقُ استقرارِ الجبل وإلا لكانت الرؤية حاصلةً لحصول مطلق الاستقرار؛ بل المعلق عليه استقرارُ الجبل حالةَ التجلي، فمعنى الآية أن الجبلَ لو أطاق الرؤيةَ، وتمكن من استقراره مكانَه حالةَ التجلي أطقْتَ[497] أيضًا. والواقع أنه لم يتمكن منه بدليل قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾[الأعراف، 143/7].

قلنا: ما ذكرتم لم يضرُّنا؛ إذ التجلي والرؤية واحدٌ عندنا فلَمَّا تُصورتْ التجلي في الجبل فتصورُه[498] في الانسان أولى على أنا نقول: المعلَّق عليه مطلقُ الاستقرار.

وقوله: لو كان هو المعلق لحصل الرؤية.[499] قلنا: الرؤية في المستقبل معلَّق على نفسِ الاستقرار فيحتمل أن يحصل في الآخرة.

فإن قيل: حرف الشرط للاستقبال فكان معنى الآية لو صار الجبل مستقرًّا في المستقبل /[37ظ] فسوف تراني، وهو غير مستقر في الاستقبال وإلا وجب حصول الرؤية لوجوب حصول المشروط عند حصول الشرط، فلما لم يحصل[500] بالإجماع علمْنا أنه لم يستقرَّ وإذا لم يستقرَّ كان متحركًا ضرورةَ أنه لا واسطة بين الحركة والسكون، فإذن الجبل حالَ ما[501] علَّق الله تعالى الرؤيةَ باستقراره كان متحركًا، ومعلوم أن[502] استقرارَ المتحرك حال كونه متحركًا محال، فثبت أن الشرط ممتنع فلا يلزم القطع بجواز المشروط.

قلنا: لا نم أن الاستقرار مع التحرك معلق عليه فإن المذكور في الآية ليس إلا نفس استقرار الجبل وهو من حيث هو ممكن.

[494] ف: آيسه.
[495] ل: الجملة.
[496] ل – ليس.
[497]ق: أطاقت.
[498] ف + فكان تصوره.
[499] ف ل: لو كان هو المعلق عليه تحصل الرؤية.
[500] ف + الرؤية.
[501] ق – ما.
[502] ق: أي.

والثالث أن الله تعالى قال في جوابه: لن تراني، نفى رؤيته على الخصوص فلا ينفي الجواز بل وجود الرؤية؛ إذ لو كان ممتنع الرؤية لكان الجواب بعبارة تدل على استحالتها مثل أن يقول: لن أرى، أو لستُ بمرئي، أو لا تصح رؤيتي وغير ذلك؛ إذ الحاجة ماسةٌ إلى البيان[503] عند من يعتقد استحالة رؤية الله تعالى ومع ذلك لم يبين. ومثله مصنف رحمه الله بمثالٍ على العرف والعادة وهو ظاهر غني عن الشرح.

قوله: (**على أنه يجوز**) تنزُّلٌ عن الأول تقديره أن يقال: إن[504] سلمنَا أنه يقتضي نفيَ الوجود؛ لكن يجوز على الأنبياء الريبُ في أمرٍ يتعلق بالغيب لقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾[النمل، 65/27] فيحمل سؤالُه على الحال، يعني سأَل موسى عليه السلام رؤيتَه في الدنيا لِظنِّه أنَّ ما اعتقد جوازَه ناجزٌ، فيرجع النفي الذي في الجواب /[38و] إلى السؤال؛ إذ[505] الجواب على قضيةِ السؤال، فلما كان السؤال عن[506] الرؤية في الدنيا كان نفي الرؤية فيها، فانتفاء الرؤية فيها لا يوجِب انتفائَها مطلقًا لجواز انتفائها في الدنيا دون الآخرة وكلامُنا في الآخرة.

والرابع أنه تعالى أخبرَ[507] عن التجلي للجبل وهو عبارة عن خلق الله[508] الحياةَ والرؤيةَ فيه حتى يرى ربَّه، فكان رؤيته للجبل ممكنًا فإمكانها للإنسان أولى؛ لأنه أشرف المخلوقات.

ومن الدلائل النقلية قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[القيامة، 75/22-23] ووجه الاستدلال به[509] أن النظر المعدَّى بإلى لا يكون إلا للرؤية، والله سبحانه وتعالى أضافَ النظر المقيَّد بإلى إلى الوجهِ، فلن يكون إلا لنظرِ العين وهو المطلوب.

واعلم أن في عبارته تساهلًا؛ لأنه عطف 'وقال[510] الله تعالى' على قوله: أن موسى، وهو غير مناسب[511] و[512]قوله: 'المقيد بكلمة إلى' مرفوعٌ؛ لأنه صفة النظر.

---

[503] ق: البين.
[504] ف: إنا.
[505] ق: إذا.
[506] ف: من.
[507] ف + أخبره.
[508] ف ل – الله.
[509] ف – به.
[510] ف: قوله.
[511] ف: تناسب.
[512] ف ل – و.

قوله: (وحمل النظر إلخ.) جواب عن[513] سؤال مقدر توجيه السؤال أنَّ الآية يحتمل تأويلاتٍ؛ أحدُها ما ذكرتم؛ لأنه من قبيل إطلاق السبب وإرادة المسبب؛ لأن النظر سبب الرؤية، والثاني أن يكون النظر بمعنى الانتظار و'إلى' واحد الآلاء وهو النعمة فيكون المعنى وجوه يومئذ ناضرة منتظرةٌ نعمةَ ربها،[514] والثالث أن يكون المضافُ محذوفًا أي[515] ثوابَ ربها، وما كان محتملًا لا يكون حجةً فلا يصح استدلالكم على جواز الرؤية بهذه الآية إلا إذا بُيِّن أولويَّةُ تأويلَكم، ولما كان الجواب /[38ظ] عن التأويل الثالث ظاهرًا؛[516] لأن صرف الآية عن الظاهر من غير ضرورةٍ غيرُ جائز؛ إذ لو جاز ذلك لجاز صرف قوله: ﴿اعْبُدْ رَبَّكَ﴾[الحجر، 99/15] إلى غيره وهو كفر.

ويؤيده ما روي أنه سئل مالك عن من قال: إلى ثواب ربها ناظرة، فقال: كذب؛ لأنه[517] لو كان هذا صحيحًا لما أغاظَ الكفار بقوله: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين، 15/83] [518] لم[519] يشتغل به.[520]

وأجاب عن الثاني بقوله: وحمل النظر على الانتظار، يعني لا يجوز حمل النظر على الانتظار؛ لأنه قرَّنه بنظارة الوجه وذا يليق بالواجد لا الفاقد؛[521] لأن الانتظار المنغصُ أي المكدَّر للنعم في الآخرة سمجٌ أي قبيحٌ؛ لأنه سبب الغمّ كما قيل: الانتظار موت الأحمر. والآية في بيان النعمة فذلك غير مناسبٍ.

وفيه نظر؛ لأنا لا نم أن انتظارَ وصول النعم عند تيقن[522] الوصول منغصٌّ وموجِب للغم؛ بل هو موجِب للفرح ولذا[523] قيل: المأمول خير من المأكول.

---

[513] ل – عن.

[514] ف: وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة منتظرة نعمة ربها.

[515] ل + إلى.

[516] ل – ظاهرا.

[517] ق ل – لأنه.

[518] فتح الباري لابن حجر، 426/13. ولكن بلفظ؛ «سَمِعْتُ مَالِكَ بْنَ أَنَسٍ وَقِيلَ لَهُ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى إِلَى رَبِّهَا ناظرة يَقُولُ قَوْمٌ إِلَى ثَوَابِهِ فَقَالَ كَذَبُوا فَأَيْنَ هُمْ عَنْ قوله: تَعَالَى كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لمحجوبون.»

[519] ف: ثم.

[520] جواب 'لَمَّا'

[521] ف ل + بالفاقد.

[522] ف: تبين.

[523] ل: كذا.

أجيب بأن لذة[524] الانتظار مع تيقن[525] الوقوع حاصلةٌ في الدنيا فلا بد أن يحصل في الآخرة شيء أزيدَ منها؛ لأنه في معرض الترغيب في الآخرة وليس ذلك إلا النظر[526] إلى وجهه[527] الكريم على أنا نقول: تأويلنا أظهر وأقرب من تأويلكم. أما أنه أظهرُ فلأن إطلاق النظر وإرادة الرؤية كثيرٌ شائعٌ يفهَمه كل أحدٍ بخلاف تأويلكم، وأما أنه أقربُ فلأن الشرط عند تعذر الحقيقة أن يحمل اللفظ على أقرب المجازات إلى الحقيقة، والرؤية أقرب إلى النظر من الانتظار /[39و] وكون 'إلى' صلةً[528] للنظر أقرب من كونها نعمةً فثبت المطلوب.

فإن قيل: تقديم قوله: ﴿إِلَى رَبِّهَا﴾ على قوله: ﴿نَاظِرَةٌ﴾ يدل على الاختصاص. فلو حملنا ما ذكرتَ[529] من النظر إلى الوجه الكريم يكون المعنى حينئذ 'ينظر إلى[530] ربها خاصة ولا ينظر إلى غيره' وهو غير مستقيم؛ لأن المنظَر[531] إليه حينئذ أشياءٌ لا يحيط بها الوصفُ فإذا كان كذلك يجب أن يُحمل على التوقع والرجاء وهو صحيح؛ لأنهم لا يتوقعون[532] النعمةَ والكرامةَ حينئذ من غيره.

وأجاب بعض الأفاضل بأنه خُص به مع أنهم ناظرون إلى أشياءَ؛ لأن نظرهم إلى وجه الكريم يبايِن النظرَ فذلك النظر يختص به.

وقال[533] شيخ الإسلام: استدلاله بالتقديم ضعيف؛ إذ ليس كل تقديم مفيدًا للاختصاص؛ بل يكون لمجرد الاهتمام مع أن الحديث الذي رويناه مؤذِن به وهو قوله: «فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إلى ربهم»،[534] أو لرعاية الفواصل والفاصلة 'ناظرة–باسرة–فاقرة' مع أن النظر لا يساعد إلا على الرؤية.

---

[524] ق – لذة.
[525] ف ل: يقين.
[526] ل – النظر.
[527] ق: وجه.
[528] ل – وكون إلى صلة.
[529] ق: ذكرتم.
[530] ل – ﴿إِلَى رَبِّهَا﴾ على قوله: ﴿نَاظِرَةٌ﴾ يدل على الاختصاص فلو حملنا ما ذكرت من النظر إلى الوجه الكريم يكون المعنى حينئذ ينظر إلى، [صح في الهامش].
[531] ف ل: المنظور.
[532] ل: يتوقفون.
[533] ف ل + شيخنا.
[534] **مسلم**، 163/1(181).

قوله: **(ولا تعلق لهم[535] إلخ.)** هذا إشارة إلى جواب ما تمسك به المخالف وتوجيهه أن يقال: ما ذكرتم من أن[536] الآية تدل على نفي[537] الرؤية باطلٌ؛ لأن الأبصار جمعٌ محلًّى باللام فيفيد العمومَ فسلبُه يفيد رفعَ الإيجاب الكليِّ وهو السلب الجزئيُّ لا السلب الكليُّ؛[538] لأن نقيض الموجبة الكليةِ السالبةُ الجزئيةُ لا السالبةُ الكليةُ.

قيل: وفيه نظر؛ إذ لقائل /[39ظ] أن يقول: إن الآية مسُوقةٌ للمدح فيكون نفي الإدراك بالبصر مدحًا فيلزم أن يكون الإبصار ذمًّا، فيكون المراد عمومُ السلب وصدقُ السالبةِ الجزئيةِ لا ينافي صدقَ السالبةِ الكليةِ؛ لأن صدقَ العام لا ينافي صدقَ الخاص. قلت: جوابه سنذكر.

قوله: **(ولأن المنفي إلخ.)** إشارة إلى جوابٍ آخرَ عن الآية يعني الإدراكُ من الرؤية بمنزلةِ الإحاطةِ من العلم، فكما أن الإحاطة تقتضي الوقوفَ على الجوانب[539] كذلك الإدراك تقتضي الوقوف على جوانبِ المرئيّ وحدودِه، وما يستحيل عليه الحدودُ والجهاتُ يستحيل عليه الإدراكُ فلا يلزم من نفي الإدراك نفي الرؤية كما لا يلزم من نفي الإحاطة نفي العلم؛ لأن انتفاء الخاص لا يستلزم انتفاء العام. فالحاصل أن الرؤية جنسٌ تحته نوعان، رؤيةٌ مع الإحاطة ويعبر عنها بالإدراك، ورؤيةٌ لا معها، فنفي الإدراك يفيد نوعًا واحدًا ولا يلزم من انتفاء النوع الواحد انتفاءَ الجنس.

قيل: وفيه نظر؛ لأنا لا[540] نم[541] أن الإدراك عبارة عما ذكرتم؛ لأنهم يقولون: أدركت الشيء ولا يريدون رؤيتَها من جميع الجوانب.

قلت: هذا النظر مدفوع؛ لأن أئمة اللغة ذكروا هكذا. قال الزجاج[542]: معنى إدراك الشيء[543] الإحاطةُ بحقيقته.[544] فإن أحدًا من خلقه لا يدرك المخلوقَ بكُنْهِه فكيف به عز وجل فالأبصار لا تحيط به.

---

[535] وفي هامش ق: لقوله: تعالى ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ لأنها صيغة جمع وهو يفيد العموم فسلبه يفيد سلب العموم لا عموم السلب.

[536] ق – أن.

[537] ق – نفي.

[538] ل – وهو السلب الجزئي لا السلب الكلي.

[539] ل: الجواب.

[540] ل – لا.

[541] ل: ثم.

[542] **أبو إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل الزجاج**؛ فإنه كان من أكابر أهل العربية، وكان حسن العقيدة، جميل الطريقة. وصنف مصنفات كثيرة؛ منها كتاب المعاني في القرآن، وكتاب الفرق بين المؤنث والمذكر، وكتاب فعلت وأفعلت، والرد على ثعلب في الفصيح؛ إلى غير ذلك. وكان صاحب اختيار علمي النحو والعروض. توفي أبو إسحاق الزجاج في جمادى الآخرة سنة 311. (**نزهة الألباء في طبقات الأدباء**، ص. 185).

[543] ل + و.

[544] **معاني القرآن وإعرابه** للزجاج، 279/2.

وقال الواحدي[545]: يصح أن يقال: رآه وما أدركه. فالأبصار ترى الباريَ ولا تحيط به كما أن القلوب /[40و] يعرفُه ولا يحيط به. فمن هذا ظهر أنهم لم يقولوا: أدركت الشيءَ[546] من غير إرادة الإحاطة إلا على سبيل المجاز.[547]

قوله: (**على أن نفي الإدراك ما يستحيل إلخ.**) هذ استدراك وتنزل عن قوله: ولأن المنفي، يعني بما ذكرنا ثبت جوازُ الرؤية؛ بل الآيةُ مسوقةٌ للتمدح، فلو كان الرؤية مستحيلةً لزال[548] التمدح؛ لأن المدح[549] إنما يكون بصفةٍ تمتاز الممدوحُ بها عن غيره، فنفي الإدراك مع استحالة الرؤية لا تَمَدُّحَ فيه؛ إذ كل ما لا يُرى لا يُدرَك كالمعدومات فيكون مشتركًا بما لا يُرى فلا[550] يمتاز عن غيره بنفي الإدراك؛ بل التمدح إنما يكون بنفي الإدراك مع تحقق الرؤية إذ انتفائه مع ثبوت الرؤية دليلٌ على أنه منزهٌ عن النقيصة وهي التناهي والحدود.

وقلت: التحقيق ما قاله[551] السجاوندي[552] من أن قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ ليس بتمدحٍ بعدم[553] كونه مرئيًّا بل بأنه لا يُرى في الدنيا وهو يُرى في الآخرة[554].

وقال الواحدي: والدليل على أن[555] هذه الآية مخصوصةٌ بالدنيا[556] قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ فقيَّد النظر إليه بيوم القيامة وأطلق في هذه الآية والمطلق يحمل على المقيد.[557]

وقال شيخنا في **شرح الكشاف**:

---

[545] **أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي بن متويه الواحدي المتوي** صاحب التفاسير المشهورة؛ كان أستاذ عصره في النحو والتفسير، ورزق السعادة في تصانيفه، وأجمع الناس على حسنها وذكرها المدرسون في دروسهم، منها البسيط في تفسير القرآن الكريم، وتوفي عن مرض طويل في جمادى الآخرة سنة 468. (**وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، 304/3).

[546] ل – الشيء.

[547] ف: الجواز. | **الوسيط في تفسير القرآن المجيد** للواحدي، 306/2.

[548] ق: لزوال.

[549] ل – لأن المدح.

[550] ل: فإلا.

[551] ق: قال.

[552] **أبو عبد الله محمد بن طيفور السجاوندي الغزنوي**، مفسر، نحوي، لغوي، عارف بالقراءات، له 'عين المعاني في تفسير السبع المثاني' في تفسير القرآن، قال القفطي: ذكر فيه النحو وعلل القراءات والأبيات ومعانيها واللغة إلى غير ذلك من معاني التفسير، في مجلدات، أعدادها قليلة، وفوائدها كثيرة جليلة، واختصر ولده هذا التفسير وسماه 'إنسان العين'، وتوفي سنة 560. (**معجم المفسرين**، 543/2).

[553] ق: بعد.

[554] ق – في الآخرة.

[555] ل – أن.

[556] ف – في الدنيا.

[557] **التَّفْسِيرُ البَسِيْط** للواحدي، 333/8.

قضية النظم[558] تساعد عليه وذلك أنَّ عطفَ قوله: ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ﴾[الأنعام، 100/6] على قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ[559] فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى﴾[الأنعام، 95/6] على معنى 'نحن أنعمنا عليه بالنعم المتكاثرة وأريناهم الآيات المتظاهرة ليشكرونا ولا يعبدوا غيرنا وهم قد عكسوا وعبدوا الجن وجعلوا لله بنين[560] وبنات بغير علم،[561] دل على استحقاق العبادة لله تعالى، /[40ظ] وعلى أنه ما خلَق الخلقَ إلا للعبادة، فلما أراد أن يبطل ما نسبوا إليه من اتخاذ البنين وبنات على[562] وجه يستتبع المقصود من اختصاص العبادة به عز وجل قال: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ اَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[الأنعام، 101/6] ورتب عليه قوله: ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾[الأنعام، 102/6] ومن المقرَّر أن العبادةَ لا يكون مُعَقَّدًا[563] بها مقبولةً حتى يكون مصحوبةً بالإخلاص[564] غيرَ مشوبةٍ بالريا فنبه بقوله: ﴿ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾[الأنعام، 102/6] على أنه بذاته الأقدسِ مراقِبٌ لأحوالهم، حافظٌ[565] لِمَا يصدر منهم، وأن مراقبَتَه على خلاف ما عليه المراقِب في الشاهد؛ لأنه مراقِب بحيث لا تدركه الأبصارُ وهو يدرك الأبصار؛ لئلا يبطل غرضُ التكليف؛ لأن العابد إذا رآه يضطر إلى العبادة.[566]

فبهذا يندفع النظر الذي وعدنا جوابه.

واعلم أن على[567] في قوله: على أن نفي الإدراك للاستدراك والإضراب كما في قوله:

على أنها تعفو الكلوم وإنما   نوكل بالأدنى وإن جل[568] ما يمضي

ومن أراد الكلام المشبَّع في تحقيقه فليطالع كلامَ ابن الحاجب في **أماليه**.

وأن المراد بإمعان[569] النظر الفكرُ الكاملُ والتأملُ الشاملُ.

---

[558] ل: قضيته بالنظم.

[559] ف – الله.

[560] ل: بنات.

[561] ق ل – بغير علم.

[562] ف + وعلى.

[563] ف: مقيدا؛ ل: معتدا.

[564] ف + من.

[565] ل: محافظ.

[566] **فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب** للطيبي، 200/6.

[567] ل: علم.

[568] ل: حل.

[569] ل: إنعام.

قوله: **(وما قالوا من اشتراط المقابلة إلخ.)** هذا إشارة إلى جواب دليلهم العقلي يعني[570] ما ذكرتم من أن شرط الرؤية المقابلةُ والجهةُ وثبوتُ المسافة وغيرُها منقوضٌ برؤية الله إيانا لقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى﴾[العلق، 14/96] وقوله عليه السلام: /[41و] «أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك»[571] فإنه تعالى يَرانا من غير ما ذكرتم من المقابلة واتصال الشعاع والمسافة وغيرها، ولو كان ما ذكرتم شرطَ الرؤية أو علتَها لم يتحققْ الرؤيةُ بدونه؛ لأن العللَ والشرائطَ لا يتبدل في الشاهد والغائب، وحيث تبدلتْ عُلم أنها –أي أن المقابلة واتصال الشعاع وغيرهما–[572] من أوصاف الوجود –أي من أوصاف الاتفاقية للوجود–[573] دون القرائن اللازمة للرؤية فلا يشترط تعديتها.

ولقائل أن يقولَ: إنَّ[574] ما ذكرنا من المقابلة وغيرها من لوازم الرؤية المتحققةِ بالحاسةِ لا الرؤيةُ المطلقةُ فما[575] ذكرتم من صورة النقض ليست بالحاسةِ فلا يتوجه النقض.[576]

ويمكن أن يجاب بما مر في أول الفصل من تحقيق الرؤية فليرجع هناك. وهذا أي ما ذكرنا من أنها ليست بمقتضيةٍ للرؤية؛ لأنها تحقُّقُ الشيء بالبصر كما هو فإن كان ذلك الشيء في الجهة يُرى فيها لا لأن الرؤية تقتضي الجهة؛ بل لأن المرئيَّ كذلك، فثبت أنه لو كان لا فيها يُرى لا فيها. واعتبر هذا بالعلم فإن كل شيء يُعلم كما هو، فإن كان في الجهةِ يُعلم فيها لا لأن العلم يقتضي ذلك؛ بل لأن المعلوم كذلك، وإن كان[577] يعلم لا فيها يلزم الجهل المركب، وإن كان لا في الجهة يعلم لا فيها فكذا فيما نحن بصدده.

قوله: **(وبهذا تبين إلخ.)** أي بما ذكرنا من أنَّ كونَ المقابلة وغيرها شرطًا أو علةً للرؤية باطل تبيَّن أن علةَ[578] جوازِ الرؤية هو الوجود، والله تعالى موجود فيجوز رؤيته. /[41ظ] أما الأول فلأن الرؤية متعلِّق[579] بالجسم والجوهر والعرض، ولا يجوز أن يكون علةَ رؤية الجسم كونَه جسمًا وعلةَ رؤية الجوهر كونَه جوهرًا أو علةَ رؤية العرض كونَه عرضًا؛ لأن تعليلَ الأحكام المتساويةِ بالعللِ المختلفةِ ممتنعٌ فلا بد من علةٍ مشتركةٍ. فالحاصل أن الجوهرَ والأجسامَ والأعراضَ مشتركة في صحة الرؤية أي تصح رؤيةُ كلٍّ[580] منها، وإذا كان صحة الرؤية مشتركةً بينها[581]

---

[570] ل: معنى.

[571]ل: يرانا | **البخاري**، 19/1(50)؛ **المسلم**، 39/1(9)

[572] ل – أي أن المقابلة واتصال الشعاع وغيرهما.

[573] ق – للوجود.

[574] ق – إن.

[575] ل: وفيما.

[576] ق – النقض.

[577] ف – كان.

[578] ق – علة.

[579] ل: يتعلق.

[580] ف + واحد.

[581] ل: بينهما.

فلا بد من علةٍ مشتركة والمشتركةُ بينها[582] إما الوجود أو الحدوث، والحدوث ساقطٌ عن حيّزِ الاعتبار أي لا يصلح للعلية لكونه عدميًّا؛ إذ العدم مأخوذٌ في مفهومه؛ لأنه عبارة عن وجودٍ حاصلٍ بعدمٍ سابقٍ، والعدم لا يصلح أن يكون علةً ولا جزءً للعلة، فلم تبق إلا الوجود.

وفيه نظر؛ لأنه إذا كان عبارةً عن الوجود الحاصلِ لم يكن عدمًا وإلا لكان متصفًا بالنقيضين وكونَه عدميًّا لا يوجِب أن يكون معدومًا فلا يلزم صدقُه على العدم؛ لأن القيد الوجوديَّ[583] يمنع[584] صدقه عليه.

وأيضًا لا نم أن الجوهر والأجسام مرئيَّة؛ بل المرئي إنما هو الأعراضُ من الألوان والأضواء[585] والسطوحِ كما هو المذكور في المطولات.

ولئن سلمنا لكن[586] لا نم أن جواز الرؤية معللةٌ بعلةٍ؛ لأنه عدميٌّ؛ لأن الإمكان أمرٌ اعتباريٌّ[587] لا وجودَ له في الخارج، والأمور العدميةُ لا تحتاج إلى سبب.

ولئن سلمنا أن صحة الرؤيةَ محتاجٌ إلى سببٍ؛ لكن لا نم وجوبَ كون[588] العلة مشتركةً. قوله:[589] لأن تعليلَ الأحكام /[42و] المتساويةِ بالعلل المختلفة ممتنعٌ.[590] قلنا: ممنوع، فإن الحرارة مشتركةٌ بين النار وضوءِ الشمس، والعلة في الأولى طبيعةُ النار، وفي الثاني طبيعة الضوء.

ولئن سلمنا؛ لكن لا نسلم وجوب كونه وجوديًّا حتى لا[591] يصحَ تعليلُها بالحدوث؛ لأن صحة الرؤية لَمَّا كانت عدميةً والأمور العدميةُ[592] جاز أن يكون معَلَّلَةً بعدمٍ إذ يجوز تعليل عدميٍّ بعدميٍّ كما يقال: عدمُ العلةِ علةُ العدمِ، فيصح تعليلُها بالحدوثِ.

---

[582] ل: بينهما.

[583] ق: الوجود.

[584] ف + يمنعه.

[585] ق: الأهواء.

[586] ف – لكن.

[587] ف: عدمي

[588] ل: كونها.

[589] ل – قوله.

[590] ل – ممتنع.

[591] ل – لا.

[592] ف: عدمية الأمور والعدمية.

ولئن سُلِّم أن علةَ الرؤية هو الوجودُ لا الحدوثُ؛[593] لكن لِمَ لا يجوز أن يمتنعَ رؤيةُ الله تعالى حينئذٍ لأجل فواتِ شرطٍ أو لوجودِ مانعٍ وذلك؛ لأن الحكم كما يُعتبر في تحققِه حصولُ المقتضِي فكذا يُعتبر فيه حصولُ الشرط[594] وارتفاعِ الموانع، فلعل هُوِيَّةَ[595] الله تعالى تُنافي[596] هذه الرؤيةَ لفوات شرطٍ، وهو انطباع صورةِ المرئي في عين الرائي، واتصال الشعاع الخارج منه بالمرئي، أو لوجود[597] مانعٍ[598] بأن تكونَ ذاتُه تعالى غيرَ قابلةٍ للرؤية.

قوله: **(وما لا يُرى إلخ.)** هذا جواب عن سؤال يرد[599] على قوله: أن علة الرؤية هو الوجود. تقرير السؤال أن يقال:[600] لو صح ما ذكرتم ليُرى كلُّ موجود، وكم من موجوداتٍ لم[601] تقع عليها الرؤيةُ كالقدرة والعلم والإرادة وغيرها.

والجواب عنه أنا ما ادعينَا أن الوجودَ علةٌ لوجود الرؤية لِيَلزمنَا رؤيةُ كلِّ موجودٍ؛ بل ندعي أنه علةٌ لجواز الرؤيةِ وما ذكرتم من المثال فهو جائز الرؤية[602] عندنا لوجود علته وهي الوجود؛ لكن الله تعالى /[42ظ] أجرى العادة بعدم رؤيتها فيكون امتناعُه من الرؤية لغيرٍ لا بالذات وكلامُنا فيه.

قوله:[603] **(والوجود يتعدى)** هذا من تتمة الدليل المثبِت لعلة الرؤية. حاصله أنه لما ثبت أن الوجود علةٌ للرؤية في الشاهد ثبت أنه علتها في الغائب؛ لأنه يتعدى من الشاهد إلى الغائب، أي مشترك بينهما فيكون الغائب جائزَ الرؤية، فيكون العلة المطلقةُ للرؤية الوجودُ وهو المطلوب.

قال الشيخ أبو المنصور الماتريدي رحمه الله: الأصوب في هذه المسألة أن نتمسك بالدلائل السمعية؛ لأنها أسرع في إلزام الخصم، وأظهر في تفهيم[604] العوام، فلو ذَكَرَ الخصم شبهتَهم على[605] هذه الدلائل يعارضِهم بالمعقول على وجه الدفع والرد.[606]

---

[593] ف: الحدوث.
[594] ف ل: الشرائط.
[595] ف: رؤية.
[596] ف: ما في.
[597] ل: والوجود.
[598] ف: أو الوجود بالمانع.
[599] ق: مقدر.
[600] ق – أن يقال.
[601] ف ل: لا.
[602] ل – وما ذكرتم من المثال فهو جائز الرؤية.
[603] ف – قوله.
[604] ق – تفهيم؛ ل: وتفهم.
[605] ف: عن.
[606] **منح الروض الأزهر شرح الفقه الأكبر** للملا علي القارئ، ص. 247.

ولما كان اختيار المصنف قولَه أبسط في السمعي دون العقلي والله الموفق.

قوله: (وقولهم إلخ.) هذا إشارة إلى جواب عن دليلهم العقلي. توجيهه أن يقال: ما ذكرتم من أنه لو كان مرئيًّا لكان شبيهًا بالمرئيات منقوض بالمتضادات كالسواد والبياض والحركة والسكون، فإن الرؤية متعلِّق بها مع[607] أنها لا مماثلةَ بينهما على أن هذه الشبهة يجري[608] في العلم أيضًا كما يقال: لو كان الله تعالى معلومًا لكان شبيهًا بالمعلومات فلا يكون معلومًا.

قوله: (ذهبت طائفة إلخ.) اختلفت القائلون بجواز الرؤية في رؤية الله تعالى في المنام؛

قال بعضهم: لا يجوز؛ لأن ما يُرى في النوم خيال ومثال، والله تعالى منزه عن الخيال والمثال، ولأن النوم حدث فلا يليق حالة الحدث /[43و] بهذه الكرامة.[609]

وجوزها بعضهم من غير كيفية وجهة ومقابلة وخيال ومثال كما عرفناه في اليقظة متمسكًا بالمروي عن النبي عليه السلام حيث قال «رأيت ربي في المنام فقلت: كيف الطريق إليك، وقال: اترك نفسَك وتعال»[610] وكذا حُكي عن السلف الصالح، ولأن ما جاز رؤيته في ذاتِه لا يختلف حاله بين النوم واليقظة، فإن الرائي في النوم هو الروح والقلب لا العين وذلك نوع مشاهدة يحصل في النوم.

والجواب عمن قال: إن النوم حدث[611] أن الرائي في النوم هو الروح وهو لا يوصف بالحدث ولو فرضنَا الكلام فيمن نام قاعدًا أو في سجدةٍ سقط الإلزام.

والجواب عن المثال والخيال هو ما عرفتَ في مسألة الرؤية من اشتراط الجهة والمسافة وغيرهما.

[فصل في إثبات أن المعدوم ليس بمرئي]

قوله: (والمعدوم ليس بمرئي إلخ.) اعلم أن المعدوم الممتنعَ كشريك الباري واجتماع النقيضين وغيرِهما لا يتعلق الرؤيةُ به[612] بالاتفاق ولا يطلق عليه الشيءُ كذلك، وأما المعدوم الممكن وهو الذي يكون نسبةُ الوجود والعدم إليه على السويةِ فقد اختلف فيه. ذهب الْمُقَنِّعِيَّةُ إلى جواز تعلقها. وقال أهل السنة والجماعة رضي الله عنه: لا يجوز.

---

[607] ق – مع.
[608] ف ل: تجيء.
[609] ل: الكراهة.
[610] ق – وتعال. | **اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة** للسيوطي، لكن بلفظ «رَأَيْتُ رَبِّي فِي الْمَنَامِ فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ شَابًّا مُوَفَّرًا رِجْلاهُ فِي خَضِرَةٍ لَهُ نَعْلانِ مِنْ ذَهَبٍ عَلَى وَجْهِهِ فِرَاشٌ مِنْ ذَهَبٍ». وبهذا تبين أن هذا الحديث موضوع. لعل ما ذكره المصنف قول أبي يزيد اللبسطامي كما في **الرسالة القشيرية**.
[611] ق – إن الرائي حدث.
[612] ق ل – به.

والتحقيق فيه ما ذكره المصنف رحمه الله في شرحه من المناظرة التي جرت بين الإمام العالم النحرير نور الدين[613] الصابوني[614] وبين الشيخ رشيد الدين في أن العالَمَ مرئيٌّ الله تعالى قبل وجوده أم لا. فإنا ذكرناها[615] /[43ظ] اقتفاءً له وتبرّكًا بكلامه، ولأنها مشتملة على تحقيق هذه المسألة.

فقال رحمه الله: قال الإمام: الطريق فيه النقل والعقل؛ أما النقل فقد أفتى أئمة سمرقند وبخارى على أنه غيرُ مرئيٍّ، وذكر الإمام الصفار[616] في آخر **كتاب التلخيص**: إن المعدوم مستحيل الرؤية، وكذا المفسرون ذكروا في التفاسير: إن المعدوم لا يصلح أن يكون مرئيَّ الله تعالى، وكذا قول السلف من الأشعرية والماتريدية: إن الوجود علةُ جواز الرؤية ناطقٌ بهذا؛ إذ العلة العقلية[617] شرطُها أن يكون مُطَّرِدَةً ومنعكسةً.[618]

وأما العقل فلأن الشَعر الأسودَ بياضُه معدومٌ في الحال، فإن كان ذلك البياضُ مرئيَّ الله تعالى في الحال فلا تخلو من أن[619] رآه في هذا الشَعر أو في شعرٍ آخرَ أو لا في محل، فإن رآه في هذا الشعر فقد رآه أسودَ وأبيضَ في حالةٍ واحدة وهو محال، وإن رآه في محل آخر فيكون المتصف بالبياض ذلك المحل لا هذا، وإن رآه لا في محل فهو محال والمحال ليس بمرئي إجماعًا، وكذا في الشخص الحي إن رأى موته فيه فقد رآه ميتًا وحيًّا في زمان واحد، وإن رآه في شخص آخر فيكون الموت صفةَ ذلك الشخص، وإن رآه لا في محل فكما مر.

قال الشيخ: المحدثات كانتْ موجودةً في علم الله تعالى في الأزل على هذه[620] الهيئات وكان الله تعالى رائيًا لها في الأزل كما هو راء لها في الحال.

---

[613] ق: قوام الدين.

[614] **أحمد بن محمود بن أبي بكر الصابوني نور الدين** صاحب البداية في أصول الدين والكفاية، تفقه عليه شمس الأئمة محمد الكردري، وبينه وبين الشيخ رشيد الدين مناظرة في مسألة المعدوم ليس بمرئي وهي مناظرة طويلة مفيدة ذكرها حافظ الدين النسفي في الاعتماد مات سنة 580 ودفن بمقبرة القضاة السابعة ببخارى. (**الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، ص. 42).

[615] ف ل: فأنا ذكرتها.

[616] **أبو إسحاق إبراهيم بن إسماعيل بن إسحاق بن شيت بن نصر بن شيت بن الحكم الأنصاري الوائلي البخاري** المعروف بالصفار، إمام فاضل، عالم زاهد، حسن السيرة، عفيف مشهور بذلك عند الخواص والعوام، قائل بالحق وتوفي ببخارى في السادس والعشرين من شهر ربيع الأول سنة 534. (**التحبير في المعجم الكبير**، 71/1).

[617] ل – العقلية.

[618] **إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين** لأبي الفيض محمد بن محمد الحسيني مرتضى الزبيدي، 199/2.

[619] ق – أن.

[620] ق: هذا.

قال الإمام: هذا قولٌ بقدم العالم؛ لأنك صرحتَ /[44و] بأنها موجودةٌ في الأزل، وإن قيدتَ بقولك: في علم الله، ففيه تناقض؛ لأن المحدثات لا يكون موجودةً في الأزل،[621] ولأنها لو كانت موجودةً في الأزل لكان إيجادُ الباري تعالى إياها إيجادَ الموجودات، ولأن[622] المحدثات لو كانت[623] موجودةً في علم الله تعالى لكان الله تعالى رائيًا للموجود لا للمعدوم، وهذا بمعزل عن الخلاف؛[624] إذ[625] الخلاف إنما وقع في رؤية المعدوم.

قال الشيخ: الرؤية صفة الله تعالى وكانت كاملةً غيرَ قاصرة كسائر صفاته ولو لم يكن المعدوم مرئيًّا له[626] لتطرق القصور في صفته وهو منزه عنه.

قال الإمام: نعم لا قصورَ في صفته ولكن الداخلَ تحت صفاته ما لا يستحيل إضافته إليه، لا ما يستحيل كالقدرةِ، صفةِ الله تعالى، ثم ما يستحيل أن يكون مقدورًا لا يستقيم إضافةُ القدرة إليه كذات الله تعالى وصفاته والمستحيلات كالولد والصاحبة والجمع بين الضدين، فكذا هنا رؤية الله تعالى صفةٌ كاملة له؛ لكن المعدوم لما لم يصلُح أن يكون مرئيًّا لا يستقيم إضافةُ رؤيته إليه. ألا يرى[627] أن الألوان ليست بمسموعةٍ للباري ولا تطرَّقَ الخللُ في صفته كما ذكرنا.

قال الشيخ: لما[628] كان الباري قديمًا بصفاته كانت رؤيتُه قديمةً لو لم يكن المحدثات مرئيةً له[629] في الأزل وصارت مرئيةً عند حدوثها لوقع التغير في صفة الرؤية، ولا يجوز التغير في صفات الله تعالى.

قال الإمام: الله تعالى /[44ظ] خالقٌ في الأزل والخلق صفةٌ قديمة له والمخلوق لم يكن في الازل[630] وحين وجد صار مخلوقًا له بعد أن لم يكن مخلوقًا له[631] في حالة العدم ولم يقع التغير في صفة الخلق فكذا هنا المحدثات حين[632] كانت معدومةً لم يكن مرئيةً لاستحالة رؤيته وحين أُوجَد صارت مرئيةً له ولا يقع التغير في صفته.

---

[621] ل – وإن قيدت بقولك في علم الله ففيه تناقض لأن المحدثات لا يكون موجودة في الأزل.
[622] ق– لأن.
[623] ل – لو كانت.
[624] ف – عن الخلاف.
[625] ل: لأن.
[626] ل – له.
[627] ل – ألا يرى.
[628] ل: ما.
[629] ف – له.
[630] ل – والخلق صفة قديمة له والمخلوق لم يكن في الازل.
[631] ق – بعد أن لم يكن مخلوقا له في حالة العدم.
[632] ل: حيث.

واعلم أنه لا[633] نقول: إنه تعالى راءٍ للعالم؛ ولكنا نقول: إنه[634] راءٍ في الأزل؛ لأنا لو قلنا بأنه راءٍ للعالم في الأزل[635] لاقتضى وجود العالم في الأزل وهو محال، وحين وجد العالم نقول بأنه راء للعالم وهذا التغير وقع في المضاف إليه لا في المضاف، وهذا كما نقول: إنه تعالى خالق في الأزل ولا نقول: إنه خالق السماء وخالق الأرض في الأزل؛ لأنه حينئذ يقتضي وجود السماء والأرض في الأزل[636] ولا موجودَ في الأزل سوى ذاتِه وصفاته، وحين وُجدت السماء والأرض نقول: إنه خالق السماء والأرض والتغير في السماء والأرض لا في المضاف.

قال الشيخ: إذا جاز أن يكون العالم معلومًا له في الأزل[637] وإن لم يكن موجودًا فلِمَ لا يجوز أن يكون مرئيًّا له في الأزل، وإن لم يكن موجودًا.[638]

قال الإمام: قياس الرؤية على العلم غيرُ مستقيم؛ لأن العلم يتعلق بالموجود والمعدوم أما الرؤية فلا يتعلق إلا بالموجود.

فلما آل البحث إلى هذا رجع الشيخ وقال: إن المعدوم ليس بمرئيٍّ. تم كلامه.

وأما إطلاق الشيء على المعدوم الممكن فقد /[45و] اختلف فيه. ذهب أهل الحق إلى أن المعدوم المطلقَ أي الذي لا يكون في الذهن ولا في الخارج نفيٌ محضٌ ليس بثابتٍ وشيءٍ وإنما يَعرضُه الشيئيةُ والثبوتيةُ إذا وُجد بأحدِ الوجودين، الخارجيِّ والذهنيِّ.

وذهبت المعتزلة إلى أنه شيء وثابت[639] وقولهم: المعدوم ليس بثابت، أو ليس بشيء بمعنى واحدٍ فالثبوت والشيء واحدٌ وقالوا: معنى الثبوت كونُ الماهية متقررة في كونها تلك الماهية.[640] مثلًا قالوا: مرادنا بكون السواد المعدوم ثابتًا كونَه سوادًا حالةَ العدم. فالثابت والشيء عندهم أعمُّ من الوجود.

استدل أهل السنة على أن المعدوم المطلقَ ليس بشيء[641] بأن قولنا: المعدوم شيء كاذبٌ؛ لأن الشيء المحمولَ على المعدوم المطلق[642] إما موجودٌ أو معدومٌ ولا سبيل إلى شيء منهما فلا يحمل عليه. أما الأول فلأنه لو كان موجودًا يلزم اتصاف المعدوم بالموجود وهو

---

[633] ق– أنه لا.
[634] ل – أنه.
[635] ل – لأنا لو قلنا بأنه راء للعالم في الأزل.
[636] ل – لأنه حينئذ يقتضي وجود السماء والأرض في الأزل.
[637] ف: الأرض.
[638] ل – فلم لا يجوز أن يكون مرئيا له في الأزل وإن لم يكن موجودا'.
[639] ق– وإنما يعرضه الشيئية والثبوتية إذا وجد بأحد الوجودين الخارجي والذهني. وذهبت المعتزلة إلى أنه شيء وثابت.
[640] ل – متقررة في كونها تلك الماهية.
[641] ف ل – ليس بشيء.
[642] ف ق – المطلق.

محال، وأما الثاني فلأنه إذا كان معدومًا لا يكون صفةً للغير؛ إذ حصول الشيء للشيء فرعُ حصوله في نفسه، والمعدوم ليس بحاصلٍ في نفسه فلا يكون صفة لغيره.

واستدل المصنف رحمه الله في شرحه بوجهٍ آخرٍ وهو أنه لو كانت المعدومات متقررةً في الخارج لكانت متشاركةً في كونها متقررةً ومتخالفةً بخصوصياتِها، وما به الاشتراك غيرُ ما به الامتيازُ، فكان كونُها متقررةً أمرًا زائدًا على ماهياتها، فيلزم كونُها موجودةً حالَ عرائِها عن الوجود؛ إذ لا معنى للوجود إلا ذلك. وهذا الوجه منقول عن الإمام.

واعترض /[45ظ] عليه بأن الثبوت أعمُّ من الوجود عندهم فلهم أن يمنعوا ويقولوا: لا نم[643] أنها لو كانت متقررةً لكانت موجودةً، ولأن معنى التقرر عندهم هو أن الماهيةَ ماهيةٌ وذلك غيرُ الوجود.

واحتجت المعتزلة على أن المعدوم الممكن ثابتٌ في الخارج حالةَ العدم بأنه متصوَّر؛ لأنا نتصورُ طلوعَ الشمسِ غدًا وهو معدوم في حالِ التصور، وكل متصوَّر متميَّزٌ عن غيره؛ لأن ما لم يُتميز في نفسه عن غيره يستحيل تصورُه وتعلُّقُ العلم به؛ لأنه حينئذ لا يمكن إليه الإشارةُ العقليةُ، وكل متميَّزٍ عن غيره فهو ثابتٌ؛ لأن ما يمتاز عن غيره[644] له خصوصيةٌ في نفسه لأجلها يمتازُ عن غيره، وما يكون[645] كذلك لا يكون نفيًا صرفًا؛ إذ لا يوصَف بالتميز وغيرِه[646] فحصل من هذه المقدمات أن المعدوم ثابت.

أجيب عنه بأنه إن كان المراد بقوله:[647] المعدوم متميَّز أنه متميز[648] في الخارج فهو ممنوعٌ، وإن كان المراد أنه متميَّز في العقل فهو مسلَّم ولكن يلزم منه الثبوتُ العقليُّ لا الخارجيُّ ولا نزاعَ فيه؛ بل النزاع في الخارج، وأيضًا منقوضٌ بالممتنعات.

وتوجيهه[649] أن يقال: لو صح ما ذكرتم يلزم أن يكون المعدوم الممتنع متقررةً[650] في الخارج، وفساد التالي يدل على فساد المقدم، أما الملازمة فلجواز إجراء ما ذكرتم في الممتنعات بأن يقال: إنها متصوَّرة ومتميَّزة؛ لأنا نتصور اجتماع النقيضين ونميّزه عن شريك الباري ولا ثبوتَ له بالاتفاق.

---

[643] ل: ثم.

[644] ل – فهو ثابت لأن ما يمتاز عن غيره.

[645] ل – وما يكون.

[646] ق: فإذ لا يوصف بها بالتمييز وغيرها.

[647] ق: بقوام.

[648] ق – متميز.

[649] ف ل: وتوجيه النقض.

[650] ف ل + متحققة.

/[46و] فإن قيل: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[يس، 82/36] وقوله: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَن يَشَاء اللَّهُ﴾[الكهف، 23/18-24] وقوله: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[الحجرات، 16/49] و ﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[المائدة، 17/5] يدل على[651] جواز إطلاق الشيء على المعدوم؛ إذ لو لم يجز لم يطلَق.

أجيب بأن إطلاق الشيء في الآية باعتبار الوجود العقلي، ونحن لا ننكره ولا كلامَ فيه؛ بل هو فيما إذا لم يُعتبر الوجودُ العقليُّ. ألا ترى أنه تعالى كيف نفى الشيئيَّةَ عن المعدومِ حين لم يعتبر الوجود العقلي والخارجي حيث قال: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾[مريم، 9/19] أي لم تكن شيئًا في الخارج.

[كتاب النبوات]

[فصل في إثبات الرسالة]

قوله **(فصلٌ إرسال الرسل إلخ.)** اعلم أن الأولى أنْ يذكر هذا الفصلَ قبل فصلِ[652] الرؤية؛ لأن إرسال الرسل من[653] مقتضيات الحكمة كما سنبين فكان مناسبًا لأنْ يليَ الفصلَ الذي يَبحث عن الحكمة.

ثم نقول: البعث والإرسال من الله تعالى ممكنٌ عقلًا عند أهل السنة والجماعة لما أن صدورَ الأمر والنهي والحظر والإباحة ممن له الْمُلك والوَلاية ليس مما يأباه العقل؛ بل له تصرفٌ[654] في ممالِيكِه وعبيده؛ لأنهم تحت تسخيره وتصريفه، يفعل بهم ما شاء ولا يُحيل العقل أيضًا إعلامَهم؛ بل يجوِّزه بأيِّ طريق شاء المالكُ، إما بتعليمهم بذاته من غير واسطة وذلك بأن يخلقَ فيهم علمَ ذلك علمًا ضروريًّا، أو بأن يخصِّص أحدًا من خلقه بذلك العلمِ، ثم يُرسله إلى خلقه /[46ظ] سواء كان ذلك المرسل من أبناءِ جنسهم أو من خلافِ جنسهم كالمَلَكِ ليبلُغ كلامَه المشتملَ على الأمر والنهي والإنذار والبشارة وغير ذلك، ويفيد لهم ما يبلغ الناسُ به الدرجةَ العالية من العلم والحكمة، ويبين الناسَ ما يحتاجون إليه من مصالح داريهم.

وقال طائفة من أصحابنا: إنه واجبٌ من الله تعالى على معنى[655] أنه من مقتضيات الحكمة، لا[656] أنه يجب على الله بإيجاب واحد أو بإيجابه على نفسه؛ لأن ما كان من مقتضيات حكمة الباري يستحيل ألا يوجدَ فهو واجب بهذا المعنى كما إذا علم الله بوجود الشخص

---

[651] ل – على.
[652] ل: فصول.
[653] ل – من.
[654] ق ل – تصرف.
[655] ل: مقتضي.
[656] ل – لا.

المعدوم على معنى[657] أنه عالم بأنه سيوجَد يجب وجوده، أي يجب أن يوجد لا على معنى أنَّ وجوبه بإيجاب أحد أو[658] بإيجابه على نفسه وإنما قال:[659] إرسال الرسل واجب بهذا المعنى؛ لأن الله تعالى خَلَقَ من الأجسامِ الضارةَ والنافعة وليس في العقل إمكانُ[660] الوقوف على ما أوضَع فيها من الخواصِّ، والعقلُ لا يُطيق التجربةَ لما فيه من احتمال الهلاك، وكذا ما أعدَّ الله تعالى في الدار الآخرة لعباده من الثواب والعقاب، يقصُر العقلُ عن معرفتها وإدراكها وطريق تحصيل منافعها واجتنابِ مضارها، فلو لم يبعث أحدًا يخبِرهم عن ذلك ويأمرهم[661] بما يوصِلهم إلى الثواب وينهاهم عما يجلُبُهم إلى العقاب لكان خلقُ كل ذلك خاليًا عن الحكمة، وأنه لا يليق بالصانع الحكيم، /[47و] وأيضًا أنهم مستعدُّون للزيادة؛ لأن البشر مُهَيَّأٌ لقبول الحكمة، والعلمُ معدٌّ للزيادة وبلوغ درجة الكمال عند إفادة الحكيم المرشِد إياه؛ إذ [هو] ممن يجوزُ عليه الجهلُ ولا يمتنع عليه[662] قبول العلم بالتعليم، والله سبحانه وتعالى موصوف بالرأفة والرحمة على عباده فلا يمتنع منه إمداد المجبولين على النقيصة بما يوجِب زوالها ويورِث لهم الكمالَ وبلوغَ الدرجة الكاملة في العلم والحكمة.

ألا يرى أن من أمر أعمى بسلوك[663] الطريق الجادة الموصِلة إلى مقصَده الذي ينتفع به أتمَّ الانتفاعِ ونهاه عن أن يَحِيد أي يميل عنه يمنةً ويسرةً لِمَا في الحيدة عنه وقوعٌ في المهاوي والمهالك عُدَّ ذلك منه حكمةً بل رأفةً ورحمةً.

قوله: **(مع أن العالِمِ إلخ.)** أي بما ذكرنا يُعرف أن إرسال الرسل واجب بالمعنى المذكور مع أن لو قطعْنا النظرَ عن أنه من[664] مقتضيات الحكمة لا يَحيل العقلُ؛ لأنه[665] هو الموجِد للعالَم والمخترع له[666] لا عن أصلٍ فكان له أن يتصرف في ذلك على أيِّ وجهٍ شاء من وجوه التصرف.

واعلم أن بعض أصحابنا امتنع عن إطلاق لفظة الواجب في باب الرسالة كيلا يوهم المشابهة بمذهب المعتزلة في وجوب الأصلح على الله تعالى وقال بعض الأصوليين: وهذا أحوط. قوله: في حيز الإمكان خبرُ مبتدأ وهو قوله: إرسال الرسل.

---

[657] ف – معنى، [صح في الهامش].
[658] ل – بإيجاب أحد أو.
[659] ق: قالوا.
[660] ف: مكان.
[661] ف – هم
[662] ل – عليه.
[663] ق – سلوك.
[664] ق – من.
[665] ف: أنه.
[666] ل – له.

قوله: (**وقالت السمنية إلخ.**)[667] أنكر جوازَ الإرسال والبعث من الله تعالى البَرَاهِمَةُ والسُمَنِيَّةُ والْمُبِيحِيَّةُ؛ لأن ما جاء به الرسولُ إن حسَّنه العقلُ واقتضاه فبالعقل غَنِيَّةٌ[668] عنه[669] فلا حاجة فيه إليه فيكون خاليًا عن الجدوى، /[47ظ] وهو مستلزم للعبث وهو لا يليق بالحكيم، وإن قبحه العقل فكذلك؛ لأن كلَّ ما قبَّحه العقل فهو مردود سواء ورد به الرسول أو لا، لأن العقل حجة الله تعالى إجماعًا وحُجَجُه لا تتناقض فيما[670] يحسنه[671] ويقبحه فيكون مردودًا وباطلًا، وإن لم يَعلم حسنَه ولا قبحَه؛ بل تَوقَّف فيه فكذلك؛ لأن ما توقف العقل فيه فمستحسَن عند الحاجة إلى الانتفاع به[672] لِمَا تقرَّر في العقول أنَّ كل[673] ما يَنتفع[674] به الانسانُ وكان ضروريًّا كالنَفَس مثلًا كان الانتفاع به حسنًا، وإلا يلزم تكليف ما لا يُطاق وأنه لا يليق بالحكيم ومستقبَح الانتفاع به عند الاستغناء عن الانتفاع به[675] لِمَا تقرَّر أيضًا في العقول؛ لأن[676] ما لا يكون في محلِّ الحاجة قبيحُ الانتفاع به؛ لأنه إقدامٌ على ما يحتمل الضررَ من غير حاجة إليه[677] أصلًا، وإذا كان كذلك فإذن في العقل مندوحةٌ وبدٌّ عن النبي.[678]

أجيب بأنه إنما يأتي بما يقصُر العقل عن إدراكه، وليس /[48و] في العقل إمكانُ[679] الوقوف عليه ابتداءً ولكن إذا أتى به الشرعُ لا ينفيه؛ بل يستحسنه ويقبِله كتعيين طريق الشكر[680] وتفاصيلِ العبادات وبيان خاصية الأشياء مما[681] خلق الله تعالى من الغذاء[682] والدواء؛

---

[667] ل + أنكر جواز الإرسال إلى آخره.
[668] ل – غنية.
[669] ق – عنه.
[670] ف: مما.
[671] ق: يحيله؛ ل: يجلبه.
[672] ف ل: إليه للانتفاع به.
[673] ق: كان.
[674] ل: شفع.
[675] ق – حسنا وإلا يلزم تكليف ما لا يطاق وأنه لا يليق بالحكيم ومستقبح الانتفاع به عند الاستغناء عن الانتفاع به.
[676] ل – لأن.
[677] ف ل – إليه.
[678] ل – وبد عن النبي.
[679] ف: مكان.
[680] ل: الشك.
[681] ل – من.
[682] ل: العداء.

إذ[683] الرسالة سفارةُ العبد بين الله تعالى وبين ذوي العقول من خليقته ليُزيل الله بها عللهم فيما قصرتْ عنه[684] عقولُهم، وهذا؛ –أعني ما[685] ذكرنا من أنه يأتي بما[686] قصر العقل عن معرفته– لأن العقل[687] وقف على الواجب والممتنع فلا يقف على الممكن.

خلاصتُه أن مقتضى العقل[688] ثلاثة أقسام؛ واجب وممتنع وجائز، والعقل وإن كان[689] يعرف القسمين الأولين لكن يتوقف في الجائز؛ إذ كلا طرفيه سِيَّانِ في قضية العقل، فربما يتعلق بالجائز العاقبةُ الحميدة، وربما يتعلق بالجائز العاقبةُ الذميمة، وليس في العقل إمكان الوقوف على ذلك فلا بد من البيان ممن له الاطلاعُ على العواقب ليَميز العقلُ بينهما، فيقبل على[690] ما له العاقبةُ الحميدة ويعرض عما له العاقبةُ الذميمة.

ولئن سلمنا أن العقل في الجملة كافٍ[691] في العلم بحُسن الأشياء وقُبحها في الممكن أيضًا بأن يعلم ذلك الحسنَ والقبحَ الكاملَ[692] من العقول؛ لكن جميع العقول غيرُ كامل؛ بل هي متفاوتة في الكمال لما مر في الكتاب والكامل نادر لا بد للناس من معلِّم يُعلِّمهم ويُرشدهم على وجهٍ يُناسب عقولَهم وبهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم: «كلم الناس على قدر عقولهم.»[693]

ولئن سلمنا أن في جميع العقول إمكانُ[694] الوقوف على جميع حسن الأشياء وقبحها؛ لكن لا بد لمعرفة ذلك من ملازمة الفكر[695] والتأمل والبحث الكامل والنظر الدائم[696] وفيه مشقةٌ عظيمة بحيث لو اشتغل[697] بذلك لَتعطل أكثرُ مصالحه على أنَّ العقل قد يعتريه[698] الملالُ

---

[683] ل: إذا.
[684] ف ل – عنه.
[685] ل + عن.
[686] ف: فيما.
[687] ف + إن.
[688] ق – معرفته لأن العقل إن وقف على الواجب والممتنع فلا يقف على الممكن. خلاصته أن مقتضى العقل.
[689] ف ق – كان.
[690] ل: عن.
[691] ل: كان.
[692] ل + و.
[693] **أبو داوود**، 210/7(4842)؛ **الآداب** للبيهقي، 19(39)، لكن بلفظ «أَنْزِلُوا النَّاسَ مَنَازِلَهُمْ».
[694] ف: مكان.
[695] ف: الذكر.
[696] ف ل – الدائم.
[697] ل: لاشتغل.
[698] ف: يعبر به.

والآفاتُ ويعارضه الشبهاتُ ويصدُّ عن النظر الشهواتُ وقد يكون المطلوب غامضًا دقيقًا فيحتاج إلى معاونٍ له وذلك هو الوحيُ الإلهيُّ والتلقينُ[699] السماويُّ.

قوله: (**ثم إذا ادعى أحد**[700] **إلخ.**) إذا ادعى واحد[701] –أي من الرجالِ– الرسالةَ –أي أنه رسولُ إلهٍ واحدٍ قديمٍ موصوفٍ بصفات الكمال– في زمان جوازِها –يعني في زمان يجوز ورودُ الرسول في ذلك الزمان– لا يجب قبول[702] قولِه؛ بل يطالُب بدلالة الصدق وهي المعجزة، فإن أقام يجب قبولُ قولِه وتصديق خبره وإلا فلا.

/[48ظ] وإنما قيَّدنا الواحد بأن يكون من الرجال؛ لأن الذكورة[703] شرط الرسالة عندنا لما[704] سيجيء وقوله: ادعى أنه رسول إله[705] واحد احترازٌ عن دعوى زَرَادُشْت أنه رسول النور والظلمة[706] ودعوى مَانِي[707] بأصلين قديمين لِمَا تقرر في العقول من استحالتهما فكان في نفسها دلالةَ كذبها فلا يتوقف في ردها على دليل آخر.

وقوله: في زمان جوازها أي قبل مبعَث نبيّنا محمدٍ صلى الله عليه وسلم لِمَا ثبت بالدليل اختتامُ الرسالة عليه وانسدادُ بابِها[708] بعده فلو ادعى أحدٌ بعده أنه نبيٌّ لا يطالَب بالبرهان؛ بل يرَدُّ دعواه بأوَّل الوَهلة إلا إذا أُريد بمطالبة البرهان إظهارُ عجزه؛ إذ من المعلوم أنه لا يتمكن من[709] إقامة الدليل فيَنْهَتِكُ حينئذ سترُه ويفتضح[710] في دعواه.

قوله: لا يجب قبول قوله بدون المعجزة احترازٌ من الخوارج وطائفةٍ من الباطنية فإنهم قالوا: يجب قبول قول مدعي الرسالة بدون إقامة الدليل. وهو باطل لما أن تعين هذا المدعي للرسالة ليس في حيّز الواجبات لانعدام دلالة العقل على تعينه فبقي في حيز الإمكان وربما يكون

---

[699] ق: التكوين.
[700] ف ل: واحد.
[701] ل – إذا ادعى واحد.
[702] ل: قبوله.
[703] ف: الذكور؛ ل: المذكور.
[704] ل – لما.
[705] ل: الله.
[706] ق: دون الظلمة.
[707] ق: ما في النور والظلمة.
[708] ق – بابها.
[709] ف: في.
[710] ل: يصح.

كاذبًا في دعواه فكان قبول قوله كفرًا. وإذا ثبت أن قبول قولِه بدون الدليل لا يجب يطالَبُ[711] به وهو المعجزة وهي من المعجز[712] والهاء للمبالغة كما في عَلَّامَة ونَسَّابَة.

وحدُّها عند المتكلمين ما ذكره[713] المصنف من أنها ظهور أمر إلهي إلخ، وإنما قال: ظهور أمرٍ ولم يقل: إثبات أمرٍ ليشمل ما يكون إثباتَ غير المعتاد /[49و] وما يكون منعًا من المعتاد كمنع إحراق النار، وقوله: إلهيٍّ احترازٌ عن السحر والشَعْبَذَةِ؛ إذ لا يُنسبان إلى الله تعالى، قوله: خارقٌ للعادة أي يخالِف[714] العادةَ؛ إذ لو لم يكن مخالفًا لا يعدُّ معجزةً، قوله: في دار التكليف أي في الدنيا احترازٌ عما يظهر من النواقض والخوارق للعادة في دار الآخرة فإنها لا تكون معجزةً، قوله: لإظهار صدقه احترازٌ عن ظهور أمر مخالفِ العادة في الدنيا ولكن لإظهار كذبه كما لو قال:[715] دليلُ صحةِ نبوتِي[716] شهادةُ هذا الحجر،[717] فأنطق الله تعالى الحجرَ بتكذيبه لا يكون معجزةً له بل دليل كذبه في دعواه، قوله: مدعي النبوة احترازٌ عن مدعي الألوهية؛ إذ يجوز أن يظهر أمرٌ يخالف العادةَ على يدي[718] مدعي الألوهية وذلك ليس معجزةً بل مكرًا وأيضًا احترزٌ به عن ظهور أمر[719] على يدي الولي وهو ليس بمعجزة بل كرامةٌ ولو ادعاها لكفَر من ساعته واحترز بقوله: مع نكول من يتحدى عن معارضته بمثله؛ لأن الناقض للعادة لو ظهر على يديه ثم ظهر على يدي المتحدي به مثله لخرج[720] ما ظهر على يديه عند المعارضة عن الدلالة؛ إذ مثله الذي[721] ظهر على يدي من يكذبه يكون دليلَ صدقٍ من يكذِّبه فيكون دليلَ كذبه فيتعارَض الدليلان فيسقطان.

التحدي في اللغة المنازعةُ، وهنا المنازعةُ في النبوة، وقيل: التحدي هو أن يطلُب المتحدي عن القوم أن يطلبوا منه ما يظهر به[722] عجزُهم ليخرج الخُرافات؛ لأنها لا[723] تكون مع التحدي والدعوى.[724]

---

[711] ف + أن.

[712] ق ل: المعجزة.

[713] ل: ذاكره.

[714] ف: مخالف.

[715] ف: كما قالوا.

[716] ف: ثبوتي.

[717] ل + لي.

[718] ق – يدي.

[719] ف – أمر.

[720] ق – لخرج؛ ف: يخرج.

[721] ق – النهي.

[722] ف – به.

[723] ف – لا.

[724] ق – الدعوى.

قوله: **(ووجه دلالتها إلخ.)** أي[725] وجه دلالة المعجزة على صدق المدعي ما تقرر في عقولنا أن الله تعالى /[49ظ] سامع دعوى هذا المدعي وأن ما ظهر على يديه خارج عن مقدور البشر بل عن مقدور جميع الخلائق ولا يقدر عليه إلا الله تعالى فإذا ادعى الرسالة ثم قال 'آية صدق دعواي أن الله تعالى أرسلني أن يفعل[726] كذا' ففعل الله تعالى ذلك كان ذلك من الله تعالى تصديقًا له فيما يدعيه من الرسالة بما فعل من نقض العادة فيكون ذلك كقوله[727] له عقيب دعواه 'صدقت' إذ التصديق بالفعل كالتصديق بالقول ويستحيل من الحكيم تصديق الكاذب ونظير هذا أن الرجل إذا قام في محفل عظيم وقال 'إني رسول هذا الملك إليكم'[728] فيطالبوا ذلك الرجل بالحجة على وفق دعواه[729] فقال الرجل للملك 'يا[730] أيها الملك إن كنت صادقا في دعواي هذا فخالف عادتك وقم من مقامك وافعل كذا وكذا' ففعل الملك، اضطر الحاضرون إلى تصديق الملك إياه وعلم صدقه بالضرورة في دعواه فإذا ثبت من تصديقه صدقه هنا فثبوت صدقه فيمن نحن بصدده أولى لأن من[731] صدقه الله تعالى فهو صادق ضرورة لاستحالة جواز الكذب على الله تعالى إما لذاته أو لقبحه فثبت بما ذكرنا أنه عليه السلام نبي.

فإن قيل لم قلت 'إن من صدقه الله تعالى فهو صادق قوله لاستحالة الكذب' ممنوع فإن عندكم الكفر والقبائح بخلق الله تعالى فإذا لم يقبح من الله تعالى ذلك فلا يقبح منه أيضا تصديق الكاذب وأيضا أفعال الله وأحكامه إما معللة[732] بشيء من الأغراض والدواعي أو لا فإن كان الأول /[50و] فللخصم أن يمنع ويقول لا نسلم أن الله تعالى فعل هذه المعجزات لتصديق هذا المدعي ولا داعي له إلا هو لاحتماله لغيره إذ يجوز أن يقال 'إنه ظهر هذا المعجزة على يد هذا المدعي مع كذبه حتى يشيد الشبهة ويقوى البلية ثم إن المكلف إن احترز عنه مع قوة الشبهة يستحق[733] الثواب العظيم كما في إنزال الآيات المتشابهة' وإن كان الثاني فهو ظاهر إذ يمتنع أن يقال 'إنه فعل هذه المعجزات لغرض التصديق.'

أجيب بأن الشيء قد يكون جائزا في نفسه مع أن العلم الضروري حاصل بأنه لا يقع، ألا ترى أن حدوث شخص ابتداء مع صفة[734] الشيخوخة جائز مع أنا نعلم قطعا أنه لم يوجد وكذا إذا رأينا انسانا ثم غبنا عنه ثم رأيناه ثانيا جوزنا[735] أن الله تعالى أعدم الرجل

---

[725] ق – أي.
[726] ف: يقول.
[727] ل: لقوله.
[728] ف – إليكم.
[729] ل: وأعواما.
[730] ف ل – يا.
[731] ل – من.
[732] ق: فعله.
[733] ف + ليستحق.
[734] ق – صفة.
[735] ف + ثم.

الأول وخلق شخصا آخر يساويه في[736] الصورة والخلقة فإنا مع هذا[737] نقطع بأنه لم يوجد هذا المعنى فكذلك ههنا و[738]ما ذكرتموه من الاحتمال قائم إلا أنه تعالى أودع[739] في عقولنا علما ضروريا وهو أنا متى اعتقدنا أن هذه المعجزات خلقها الله تعالى عقيب دعوى هذا المدعي فإنا نعلم بالضرورة أنه تعالى إنما خلقها ليدل على تصديق دعوى ذلك القائل ألا ترى أن[740] قوم موسى لما أنكروا نبوته فالله أرسل[741] الجبل عليهم فكلما هموا[742] بالمخالفة قرب الجبل منهم وصار بحيث يقع عليهم وكلما هموا[743] بالطاعة والإيمان /[50ظ] تباعد الجبل عنهم وكل من أنصف علم أن كل من رأى هذه الحالة علم بالضرورة أن ذلك يدل على التصديق.

[فصل في إثبات رسالة محمد]

قوله: (**فصل ثم إن نبينا إلخ.**) لما بينا أن إرسال الرسل من الله تعالى ممكن عقلًا أو[744] واجبٌ بالمعنى المذكور فنقول: إن نبينا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف رسولُ الله خلافًا لمن[745] أنكر النبوة مطلقًا كالفلاسفة والدهرية والبراهمة ولقوم ممن أقرُّوا بالنبوة وهم اليهود والنصارى أما اليهود فقد أنكروا بنبوته أصلًا وكذا نبوةِ عيسى عليه السلام وكلِّ نبي بعد موسى عليه السلام واستدلوا على بطلان نبوة محمد عليه السلام بوجهين ضعيفين،

أحدهما أن نبوة محمد عليه السلام موقوفة على جواز النسخ وهو محال؛ لأنه يوجِب البداءَ على الله تعالى وهو[746] محال؛ لأن المنسوخ إن كان حسنًا كان نسخه قبيحًا وإن كان قبيحًا كان الله تعالى آمِرًا بالقبيح وأنه غير جائز على الحكيم، وثانيهما أنهم زعموا أن موسى عليه السلام قال لهم: إني خاتَم الأنبياء فعليكم بديني ما دامتْ السموات والأرض.

والجواب عن الشبهة الأولى بوجهين، أحدهما المنع أي لا نسلم أن النسخ يوجِب البداء وإنما يوجِب أن لو[747] لم يكن النسخُ بيانَ منتهى الحكم في علم الله تعالى، فإنه تعالى شرَع[748] الحكم إلى غايةٍ معلومةٍ؛ لكن لم يوقِّف عبادَه عن تلك الغاية في الحال لحكمةٍ، فإذا ورد

---

[736] ف – في.
[737] ل: ثم مع هذا التجويز.
[738] ف ل – و.
[739] ف – أودع.
[740] ق – أن.
[741] ل: أطلّ.
[742] ل: هو.
[743] ل: هو.
[744] ق: و.
[745] ق: لما.
[746] ف ل: أنه.
[747] ل – لو.
[748] ف: شرح.

النسخ فقد بان أن ذلك الحكمَ كان مشروعًا إلى هذه الغاية وهذا لا يوجب /[51و] البداء، ونظير هذا في الشاهد إذا قال الطبيب للمريض: لا[749] تأكل اللحم لمضرةٍ تعلقتْ بأكله فإذا مضت هذه المضرة قال له: كل اللحم وهذا الاختلاف راجع إلى تغيير حال المريض وتبدُّل مصلحته إلى علمِ الطبيب فكذا فيما نحن بصدده.

والثاني بالنقض أي ما ذكرتم منقوض بشريعةٍ تخالِف شريعتَكم؛ لأن كثيرًا من الأحكام كان جائزًا قبل موسى عليه السلام من الأنبياء عليهم السلام ثم نُسختْ في زمان موسى عليه السلام فوقوعُ النسخ دليلُ جوازه، وأما الجواب عن الشبهة الثانية فنقول: ما ادعوا من أن موسى عليه السلام قال: إني خاتم الأنبياء افتراءٌ على نبي الله كما هو دأْبُهم، والدليل على كذبهم وافترائهم ظهورُ المعجزات على يدي عيسى عليه السلام مع دعوى النبوة وهو دليلٌ للصدق قطعًا؛ إذ[750] لو[751] لم يكن دليلَ الصدق في حق[752] عيسى عليه السلام لا يكون أيضًا دليلًا في حق موسى عليه السلام، ولما دلَّتْ معجزات عيسى على صدقه دلت على كذب من ادعى قوله: إني خاتم الأنبياء.

وأما النصارى فطائفة منهم أنكروا نبوةَ محمدٍ عليه السلام وادعوا أن عيسى عليه السلام آخِر الأنبياء كما زعمت اليهود في حق موسى عليه السلام، وطائفة اعترفت برسالة محمد عليه السلام ولكن إلى العرب لا إلى كافة الخلق وهو باطل أيضًا؛ لأنهم لما اعترفوا أنه رسول الله[753] صرَّحوا أنه لا يجوز الكذب عليه؛ إذ لو جاز عليه لجاز على عيسى أيضًا وقد أخبر أنه بُعِثَ /[51ظ] إلى كافَّة الأنام.

فإذا بطل قول مخالفنا نقول: الدليلُ على نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم من وجهين؛ الأول أنه ادعى النبوة وعُلم ذلك بالتواتر وإجماعِ الأمم وأظهَر المعجزةَ وبيانُ ذلك بثلاثة أوجه؛

الأول أنه نُقِل عنه عليه السلام معجزاتٌ كثيرةٌ؛

منها انشقاق القمر، فإنه روي عن[754] البخاري ومسلم والترمذي عن أنس رضي الله عنه «أن أهل مكة سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يريهم آية فأراهم انشقاق القمر»[755] وزاد الترمذي فنزلت ﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانشَقَّ الْقَمَرُ﴾[القمر، 1/54] إلى قوله ﴿سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ﴾[القمر، 2/54]

---

[749] ف – لا.
[750] ف: إذا.
[751] ف – لو.
[752] ل – حق.
[753] ف ل – الله.
[754] ل: روى عنه.
[755] **بخاري**، 206/4(3637)؛ **مسلم**، 2159/4(2802).

ومنها تسليم الحجر على النبي عليه السلام؛ لأنه روى جابر بن سمرة قال: قال رسول الله: «إني لأعرف حجرًا بمكة كان يسلِّم عليَّ قبل أن أُبعَث إني لأعرفه الآن»[756]

ومنها نبع الماء من بين أصابعه، قال جابر: «عطش الناس يوم الحديبية ورسول الله صلى الله عليه وسلم بين يديه[757] رَكْوَةٌ فيتوضأ منها ثم أقبل الناسُ نحوَه وقالوا: ليس عندنا ما نتوضأ به ونشرب إلا ماء[758] ركوتِك، فوضع النبي عليه السلام يده في الركوة فجعل[759] الماءُ يفُور من بين أصابعه كأمثال العيون. قال: فشربنا وتوضأنا. قيل لجابر رضي الله عنه: كَمْ كنتم، قال: لو كنا مائةَ ألفٍ لكفانا، كنا خمسةَ عشر مائة»[760]

ومنها حنينُ الخشب، قال جابر رضي الله عنه:[761] «كان النبي عليه السلام إذا خطب استند إلى جِذْعِ نخلة من سُوارِي المسجد فلما صُنع له المنبرُ فاستوى عليه صاحَت[762] النخلةُ التي كان يخطب عندها /[52و] كادتْ أن تنشقَّ، فنزل النبي عليه السلام وأخذها فضمَّها إليها[763] فجعلت تَئِنُّ أَنِينَ الصبيِّ الذي يسكُن حتى استقرَّتْ»[764]

ومنها شكاية الناقة من كثرة العمل وقلة العلف، كما روى يعلى بن مرة الثقفي فإنه قال: «ثلاثة أشياء رأيتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم، بينَا نحن نَسير معه إذ مررنا ببعيرٍ يُسنى[765] عليه فلما رآه البعيرُ جَرْجَرَ فوضع جِرانَه فوقف النبي عليه السلام فقال: أين صاحب هذا البعير، فجائه فقال: بعنيه، فقال: بل نهبه لك يا رسول الله وإنه لأهلٍ ما لهم معيشةٌ غيره، قال: أما إذا ذكرتَ هذا فإنه شكى من كثرة العمل وقلة العلف فأحسنوا إليه»[766] وباقي الحديث لما[767] لم يكن له تعلقٌ بالمشروح تركناه. قوله: يسنى عليه أي يستقر عليه، وجرجر البعير أي صوت، وجِرَان البعير مقدمُ[768] عنقِه من مذبحه إلى منحره.

---

[756] **مسند أحمد** 419/34(20827)؛ **مسلم**، 1782/4(2277).

[757] ف – يديه.

[758] ل: في.

[759] ل: فحصل.

[760] **البخاري**، 122/5(4152)؛ **مسند أحمد**، 398/22(14522).

[761] هنا انتهى نسخة فاتح.

[762] ل: صاحب.

[763] ل: إليه.

[764] **البخاري**، 61/3(2095)؛ لكن بلفظ: «فَلَمَّا كَانَ يَوْمُ الجُمُعَةِ، قَعَدَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى الْمِنْبَرِ الَّذِي صُنِعَ، فَصَاحَتِ النَّخْلَةُ الَّتِي كَانَ يَخْطُبُ عِنْدَهَا، حَتَّى كَادَتْ أَنْ تَنْشَقَّ، فَنَزَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى أَخَذَهَا فَضَمَّهَا إِلَيْهِ، فَجَعَلَتْ تَئِنُّ أَنِينَ الصَّبِيِّ الَّذِي يُسَكَّتُ، حَتَّى اسْتَقَرَّتْ»

[765] قال ابن الأثير في مادة "سنا": ومنه حديث البعير الذي شكا إليه، فقال لأهله: "إنا كنا نسنُو عليه" أي: نستقي

[766] **مشكاة المصابيح**، 1664/3(5922)؛ **شرح السنة** للبغوي، 295/13(3718).

[767] ل – لما.

[768] ل – مقدم.

ومنها شهادة الشاة المصلية بأنها قالت: لا تأكل مني فإني مسمومة، روى[769] جابر «أن يهوديةً من أهل خيبر سمتْ شاةً مصليةً ثم أهدتها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخذ رسول الله[770] الذراعَ فأكل منها وأكل رهط من أصحابه معه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ارفعوا أيديكم، ثم أرسل إلى اليهودية ودعاها فقال: سَمَمْتِ هذه الشاةَ ؟ فقالتْ: من أخبرك، قال: أخبرتني هذه الذراعُ التي بيدي، قالت: نعم، قال: وما أردتِ إلى ذلك؟، قالت: قلت إن كان نبيًّا لم يضره وإن لم يكن نبيًّا /[52ظ] استرحنا منه، فعفى رسول الله ولم يعاقبها»[771]

الثاني وهو أظهر المعجزات هو القرآن أما أنه أتى به[772] فهو منقول عنه نقلًا متواترًا، وأما أنه معجِز فظاهرٌ؛ لأنه من أعجب الآيات وأبين الدلالات؛ بل من رجَع إلى عقله وتأمل علِم أنه من أعظم خوارق العادات وأظهرِ المعجزات؛ إذ هي آيةٌ حسنة عقلية لا[773] كلام فيه،[774] عجز الأولون والآخرون عن معارضته، مشتمل على جميع الحكمة النظرية والعملية؛ بل هو على جميع العلوم من[775] العقلية والنقلية كما ذكره فخر الدين الرازي رحمه الله في **التفسير الكبير**، وهو باقٍ إلى يوم القيامة، منتشرٌ في الأطراف، منثور[776] في الآفاق بخلاف غيره من المعجزات فإنها يختص بمكان أو زمان، وبائنٌ نظمُه العجيبُ وجوهُ النظم مع أنه تحدى به جميعَ الأنامِ وقرعهم –أي غلبهم– في الإسكات فلم يتصدَّ للإتيان بما يوازيه أو يدانيه واحدٌ من مصاقِع الخطباء من العرب والعجم من لدن عصره إلى يومنا هذا ولم ينهض بمقدار سورة منه ناهضٌ من فحول الشعراء مع أنهم كانوا أكثرَ من حصى البطحاء ورمال الدهناء وهو –أعني الدهناءَ–[777] موضع ببلاد تميم بميل، وتقصر بل عجزوا عن معارضته ذلك مع بلوغِهم في الفصاحة في غاية الكمال فدل عجزهم أنه كان معجزةً من الله تعالى ليَظهر بهذه الدلالة صدقُه في دعواه الرسالة.

قوله: (ولا يظن إلخ.) هذا /[53و] إشارة إلى جواب سؤال مقدر تقديره أن يقال: إنما لم يعارضوا القرآنَ لاستغنائهم بالحروب والمكاسب ولو اشتغلوا بالمعارضة لعلهم يقدرون.

---

[769] ل + عن.

[770] ل – الله.

[771] **أبي داوود**، 564/6(4510)؛ **السنن الكبرى** للبيهقي، 83/8(16008).

[772] ق – به.

[773] ل: لأنه.

[774] ل – فيه.

[775] ل – من.

[776] ل: مبثوث.

[777] ق – وهو أعني الدهناء.

وتقرير الجواب أن يقال: لا يظن بالعرب أنهم امتنعوا عن المعارضة مع وجود القدرة، وتركوا ذلك عن اختيارٍ مع أنهم ليسوا قليلين؛ بل هم أكثرُ خليقةِ الله تعالى –أي مخلوقِه– حِقدًا وعصبيةً؛ لأنه عليه السلام تحدى به أولًا و[778] أظهرَ السيف آخرًا إلا[779] أنه لم يشتغل بالحرب إلا بعد الهجرة ومُدةٍ، والتحدي كان من لدن بُعث إلى أن توفي فلو قدروا على المعارضة لعارضوه، ولو وقعت المعارضة لنُقل؛ بل كان[780] اشتهار تلك المعارضة أولى من اشتهار القرآن؛ لأنه حينئذ يصير كالشُبهة والمعارضةُ كالحجةِ ولكن لم يعارضوه؛ بل خاطروا مَهجهم العزيزةَ، وبذلوا أموالَهم النفيسةَ، وتحمّلوا المشاقَّ الشديدةَ والمتاعبَ الصعبةَ من جرِّ العساكر وتجريد السيوف البواتر –أي[781] القواطع– وحمل الرماح الخواطر في المهالك وتَقَحُّمِ غمراتِ المعارك –أي دخوله في شدائد الحروب– لإطفاء نوره، ولا خفاء أن الانسانَ برعاية نفسه وولده وصونِ ماله ودينِه يجتهد غايةَ الجُهد[782] ويسعى نهايةَ سعيه، ولو أمكن ردُّ دعواه بالاشتغال بنظم الكلام والخُطَب لَاشتغلوا بذلك لا بالحرب؛[783] لأن إنشاءَ الخطبة[784] والأشعار أيسرُ على الفصحاء من تعريض النفس والمال على الهلاك /[53ظ] على أنه لو سلمنا أن القرآن لم يبلُغ إلى[785] حدِّ الإعجاز ثبت مطلوبُنا أيضًا وهو أنه معجِزة؛[786] لأنه حينئذ كانت معارضتُه ممكنةً ومع القدرة على المعارضة أي حين لم يبلُغ إلى حد الإعجاز[787] وحصول ما يوجب الدواعي والرغبة في الإتيان بالمعارضة يكون ترك المعارضة من خوارق[788] العادات فيكون معجِزًا وهو المدعى. قال الجوهري[789]: الخطرُ السبقُ الذي يتراهَن عليه، يقال: خطَر الرجل قدرَه ومنزلتَه، وخطر عليه أيضًا، وخطر الرمح يخطر[790] اهتزَّ ويقال: خطر أن الرمح ارتفاعه وانخفاضه للطعن ورجل خطَّاء بالرمح أي طعَّان.

---

[778] ق – و.

[779] ل: لأنه.

[780] ل: بكل، [صح في الهامش].

[781] ل – أي.

[782] ق – غاية الجهد.

[783] ق: في.

[784] ل: الخطب.

[785] ق – إلى.

[786] ل: معجز.

[787] ق – أي حين لم يبلغ إلى حد الإعجاز.

[788] ل: حوادث.

[789] **أَبُو نصر إِسْمَاعِيل بن حَمَّاد الْجَوْهَرِي** من أَعَاجِيب الدُّنْيَا وَذَلِكَ أَنه من الفاراب إِحْدَى بِلَاد التّرْك وَهُوَ إِمَام فِي علم لُغَة الْعَرَب وخطه يضْرب بِهِ الْمثل فِي الْحسن، ثمَّ هُوَ من فرسَان الْكَلَام وَمِمَّنْ آتَاهُ الله قُوَّة وبصيرة وَحسن سريرة وسيرة وَكَانَ يُؤثر السّفر على الوطن والغربة على السكن والمسكن ويخترق البدو والحضر وَيدخل ديار ربيعَة وَمُضر فِي طلب الْأَدَب وإتقان لُغَة الْعَرَب وتوفي سنة 400. (**يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر**، 468/4).

[790] ل – يخطر.

الثالث هو الإخبار عن المغيَّبات الماضية، فإن إخبارَه عما وقع من أقاصيص الأولين كالقصص المذكورة في القرآن إخبارٌ عن المغيبات؛ لأن ذلك كان من غير قراءةِ كُتُب الأولين واختلاط أحدٍ من أهل الكتاب من أوَّل نشوئه إلى منتهى عمرِه فلا يكون مظِنَّةَ الاستعاذة ولم يقدِر أحدٌ من أهل الكتاب على[791] الطعن فيه والرد عليه، وهذا أوضح دليلٍ على[792] أنه لم يُخبِر ذلك إلا بوحي الله وإخباره.

الثاني من الوجوه الدالة على نبوته ما ذُكِر في الكتب من أوصاف حليته، ولطف صورته، وحسن هيأته، وكرم أخلاقه، وجميل أفعاله، واجتماعُ هذه الأوصاف دليلٌ على شرف ذاته وعلوُّ شأنه حتى روي أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه كلما نظر إليه وتأمل في أوصافه كان يقول: خَلْقُ /[54و] هذا الأمر عظيمٌ، فلما دعاه النبي إلى الإسلام قال: هذا الذي كنتُ أرجو منك.[793]

وكذا روي عن عبد الله بن سلام لما نظر إلى وجهه أولَ ما[794] لقيه قال: ما هذا بوجهِ كذابٍ.[795] ثم استمر على هذه الأخلاق والأوصاف طولَ عمره ولم يتغير عن شيء منها في حالَ غضبٍ ولا رضاءٍ ولا وجدٍ ضدٌّ من أضدادها وذلك أقوى دليلٍ وأوضح[796] برهانٍ[797] على صدق دعواه؛ إذ يستحيل من الحكيم أن يُجمع هذه الفضائلَ السنيةَ والخِصالَ المرضيةَ في شخصٍ وخصَّ بما ينفرد به عن جنس البشر مع علمه أنه يتقوَّل ويَفترِي الكذبَ منه ويُغوي عبادَه.

وإذا ثبت نبوة رسولنا صلى الله عليه وسلم ثبت نبوة سائر الأنبياء عليهم السلام بإخباره؛ لأنه صادق في كل ما يقول وثبت أنه رسول إلى كافة الناس لا إلى العرب خاصةً كما زعم بعض النصارى لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إلا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾[سبأ، 28/34] وقد مر الكلام فيه.

[فصل في خواص النبوة]

قوله: (ثم لا بد إلخ.) هذا إشارة إلى شرائط النبوة ولوازمها يقول: لا بد أن يكون الرسول ذكرًا؛ لأن النبوة والرسالة يقتضي الاشتهار بالدعوة وإظهارَ المعجزة ولزومَ الاقتضاء والأنوثةُ تنافيها؛[798] لأنها توجِب الستر؛ لأن النساء أُمِرْنَ بالقرارِ في البيوت.

---

[791] ل – من أول نشوئه إلى منتهى عمره فلا يكون مظنة الاستعاذة ولم يقدر أحد من أهل الكتاب على.

[792] ل – على.

[793] لم أجد لهذه الرواية أصلًا.

[794] ل – قال: هذا الذي كنت أرجو منك. وكذا روي عن عبد الله بن سلام لما نظر إلى وجهه أول ما.

[795] **سنن ابن ماجه**، 360/2(1334).

[796] ل + قال: هذا الذي كنت أرجو منك. وكذا روي عن عبد الله بن سلام لما نظر إلى وجهه أول ما.

[797] ل – برهان.

[798] ق – تنافيها.

قوله: **(وأعقل أهل زمانه)** أي لا بد أن يكون النبي أعقلَ أهل زمانه؛ لأن من أراد إنقادَ رسولٍ إلى قوم[799] لا بد وأن يختارَ ما يصلح للسفارة والرسالة فلا بد من بيان معان يختص بها الرسول عن غيره وتصير بها أهلا للسفارة /[54ظ] بين الله وبين خلقه يتعلق بعضُها بأصل الخِلقة، وبعضها بالنشء والتربية، وبعضها بالإمداد[800] والتقوية، وبعضها بالحفظ والعصمة، والعقلُ يعجز عن حصرها وتفصيلها ولكن في العقل إمكانُ الوقوف على بعضها ويجوز أن يكون قوله عليه السلام: «الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزأً من النبوة»[801] راجعًا إلى حصرها[802] على هذا العدد، والمراد منه خواصُّ النبوة لا عينها فإنها لا تتجزأ، فأشار المصنف رحمه الله إلى بعضها ليستدل بذلك على ما رواه فقال: لا بد أن يكون النبي عليه السلام أعقلَ أهل زمانه وأحسنَهم وأفصحَهم خُلُقًا وأفصحَهم لسانًا وأشجعَهم جبانًا.

والحاصل أنه لا بد أن يكون متصفًا بصفات الكمال لئلا يُخلّ بأداء الرسالة وإن كان فيه معنًى يخل بأداء الرسالة يُزيل عنه وربما يكون زوالُه بواسطة سؤال النبي كما في حق موسى عليه السلام بقوله: ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي﴾[طه، 25/20] ثم يمده بما يحتاج إليه في القيام بما فُوِّضَ إليه ويُرشده ويُلهمه إلى ما فيه[803] صلاحُه وصلاحُ من يتبعه ويُعرفه حسنَ الطاعة وقبحَ المعصية ويَعصمه في أحواله وأفعاله وأقواله عما يُشينه ويُسقِط قدره وإن جرى عليه شيءٌ من غير قصده يُنبّهه ويُعاتبه ولا يُهمله؛ بل لا يمهّله؛ لأنهم حجج الله على خلقه فكان مقتضى الحكمة أن يصونَ حججه عما يوجِب الرفض[804] والمناقضة والبطلان.

ثم العصمة في اللغة الحفظ بالمنع والإمساك قال الله تعالى: ﴿مَّا لَهُم مِّنَ اللَّهِ /[55و] مِنْ عَاصِمٍ﴾[يونس، 27/10] أي حافظ ومانع، قال تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا﴾[آل عمران، 103/3] أي استمسكوا، وفي الشريعة عبارة عن ملكةٍ نفسانية تمنع المتصف بها عن الفجور وتتوقف هذه الملكة على العلم بمثالِب المعاصي ومناقِب الطاعات؛ لأن الفقه متى حصلت في جوهر النفس ثم[805] انضاف إليها العلمُ[806] التامُّ بما في المعصية من الشقاوة وفي الطاعة من السعادة صار ذلك العلم مقتضيًا لرسوخها في النفس فيصير ملكةً وتتأكد هذه الملكة في الأنبياء بشيئين؛ أحدهما تتابُع الوحي والبيان من الله تعالى على تذكُّر العلم، وثانيهما بالاعتراض على ما يصدر من النبي سهوًا أو بالعتاب على تركه[807] الأَوْلَى بأن يعاقَب[808] عليه ولا يترك مهملًا؛ بل يضيق الأمر فيه عليه؛ لأنه متى رسخت في النفس العصمةُ ثم انضمَّ إليها الوحي

---

[799] ل: قومه.

[800] ل: الأمد.

[801] **البخاري،** 31/9(6989)؛ **المسلم،** 1775/4(2265).

[802] ل: عصره.

[803] ل + إلى ما فيه.

[804] ل: الوهن.

[805] ق – ثم.

[806] ق: الفعل.

[807] ل – ترك.

[808] ل: يعاتب.

المتتابع يذكره صار آكدَ، وإذا انضم[809] إليه خوفُ المؤاخذة على القدر القليل صار[810] أشدَّ[811] تأكيدًا لذلك الاحتراز ضرورةً فيلزم تأكيد حقيقة العصمة.

قوله: **(والعصمة عن الكفر ثابتة إلخ.)** اتفق جمهور المسلمين على أن الأنبياء عليهم السلام معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده ولا يجوز أن يجريَ عليهم الكفر في حال صغرهم تبعًا للوالدين؛ لأنهم مؤمنون بالله عارفون لله حقيقةً فلا يجري حكمُ الكفر عليهم تبعًا، والفُضَيْلِيَّةُ[812] من الخوارج جوزوا الكفرَ عليهم؛ لأنهم جوزوا عليهم المعاصيَ، وكلُّ معصيةٍ عندهم كفرٌ وفساد هذا القول لا يخفى على[813] المتأمِّل، وقومٌ[814] جوزوا /[55ظ] عليهم إظهارَ كلمة الكفرِ عند الخوف عن القتل بلا اعترافٍ[815] على الإيمان؛ بل أوجبوا ذلك؛ لأن عدم إظهار الكفر حينئذ يوجِب إلقاء النفس إلى التهلكة وإلقائها فيها حرام لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾[البقرة، 195/2].

أجيب بأنه لو جاز إظهار الكفر عند الخوف عن القتل لكان أولى أوقاتٍ به وقتَ إظهار الدعوة؛ لأن الخلق في ذلك الوقت يكونون منكِرين مريدين هلاكَه وجوازُ إظهار الكفر وقتَ إظهار الدعوة[816] يؤدِّي إلى إخفاء الدين بالكلية وذلك باطل.

هذا في الكفر، وأما في[817] العصيان فعند أصحابنا أنهم معصومون بعد الوحي ويجوز الذنب على سبيل الندرة والسهو إذا كان صغيرًا قبله أما الكبيرة فلا يجوز لا قبله ولا بعده؛ لأنه لو جاز المعصية بعده[818] لجاز الكذب عليهم؛ لأنه معصيةٌ وحينئذ لا يلزم الحجة، ولا يتضح الحجةُ؛ لأنه حينئذ لا يعتمد على خبرهم لاحتمال الكذب في خبرهم؛ لكن إرسالَ الرسل لانقطاع حجة العبادِ كما قال الله تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾[النساء، 165/4] وذا لا يكون إلا إذا كان على خبرهم الاعتماد بخلاف ما قبله؛ لأنه لا يجب للخلق قبولُ قوله فلا يشترط العصمة، وأيضًا قال الله تعالى في حق محمد عليه السلام: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي

---

[809] ل – إليها الوحي المتتابع يذكره صار آكد وإذا انضم.
[810] ق – صار.
[811] ق: شد.
[812] الفضيلية: وهم يقولون: إن كل معصية صغرت أو كبرت، فهي شرك، وإن صغائر المعاصي مثل كبائرها؛ ويقولون: إنه لا يكفر عندهم من قال بضرب من الحق وهو يضمر غيره، نحو أن يقول: لا إله إلا الله، وهو يريد قول النصارى، أي الذي له الولد والزوجة، أو يريد ضما قد الحدوة، ويقول: محمد رسول الله، وهو يعني غيره، ممن هو حي، وأشباه ذلك. (**الحور العين** لنشوان بن سعيد الحميرى اليمني، ص. 177.)
[813] ق: عن.
[814] ل: وقولوا.
[815] ل: الاحتراز.
[816] ق – لأن الخلق في ذلك الوقت يكونون منكرين مريدين هلاكه وجواز إظهار الكفر وقت إظهار الدعوة.
[817] ل – في.
[818] ل: بعد.

﴿يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾[آل عمران، 31/3] فلو أتى بالمعصية لوجب علينا بحكم هذا النص متابعةً في فعل ذلك الذنب، وفسادُ التالي يدل على فساد المقدم.[819]

وزعمت المعتزلة أنه لا يجوز قبل الوحي أيضًا /[56و] بناءً على أصلهم الفاسدِ وهو الخروجُ من الإيمان بالذنب.

فإن قيل: ما ذكرتم منقوضٌ بقوله تعالى في حق محمد صلى الله عليه وسلم: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾[التوبة، 43/9] وقوله تعالى: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾[الفتح، 2/48] فإنَّ هاتين الآيتين تدلان على صدور الذنب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أما الأولى فلأن العفو يدل على تقدُّم الذنب، وأما الثانية فظاهرٌ، وقوله تعالى في حق آدم: ﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ﴾[طه، 121/20] وقد صرح بصدور المعصية عن آدم وهو نبيٌّ بالاتفاق، وقوله تعالى حكايةً عن إبراهيم عليه السلام: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾[الأنعام، 76/6] فإنه أشار إلى الكوكب وتفوّه بكلمةِ الكفر وهو نبي اتفاقًا، فثبت أن صدور الكفر عن الأنبياء غير ممتنع، وأيضًا قال: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ﴾[الأنبياء، 63/21] وهو كذب؛ لأن الفاعل هو، فصدر عنه كذب أيضًا، وكذا يوسف عليه السلام أخفى حريَّتَه عند البيع فإن ذلك يدل على كتمان الحق وهو ذنب فصدر منه الذنب.

أجيب عن الآيتين اللتين في حقِّ محمد عليه السلام بأنه محمول على ترك الأولى كما قيل: حسنات الأبرار سيئات المقربين جمعًا بين الدليلين، وعن الآية التي في حق آدم عليه السلام بأنها قبل نبوته؛ لأن واقعتَه كانت قبل نبوته؛ لأنه لو كان حالة الواقعة نبيًّا لكان له[820] أمةٌ ضرورةً؛ لكنهم اتفقوا على أنه لم يكن له أمةٌ حينئذ، ولأن قوله: ﴿ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ﴾[طه، 122/20] يدل عليه؛ إذ الاجتباء[821] كان متأخرًا عن الواقعة؛ لأن كلمة 'ثم' للتراخي، وعن الآية التي في حق إبراهيم عليه السلام؛ لأنه[822] /[56ظ] ذكره على سبيل الفرض ليُبطله كالواحد منا إذا أراد أن يُبطل أمرًا فيَفرِضُه ثم[823] يُلزم عليه محالًا، وأما عن قوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ﴾ فإنه لم يكن قاصدًا استنادَ[824] الفعل إلى الصنم حتى يكون كذبًا؛ بل قصد[825] نفيَه على سبيل الاستهزاء بالكفَّار، ويمكن أن يقال: إنه[826] من قبيل إسناد الفعل إلى السبب؛ لأن تعظيم

---

[819] ل – وأيضا قال الله تعالى في حق محمد عليه السلام ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾[آل عمران، 31/3] فلو أتى بالمعصية لوجب علينا بحكم هذا النص متابعة في فعل ذلك الذنب وفساد التالي يدل على فساد المقدم.

[820] ل – له.

[821] ل: الاختيار.

[822] ق – ل.

[823] ل: لم.

[824] ل: لإسناد.

[825] ق: قاصدا.

[826] ل – ويمكن أن يقال أنه.

الكفار للصنم حمَلَه على ذلك والفعل كما يُسند إلى مباشِرِه يسند إلى الباعث عليه، وعن الآية التي في حق يوسف عليه السلام أنه[827] إنما كتَم حريته ولم يبيّنها لإشعاره بقتل الإخوة إياه إذا ظهر ذلك وذلك جائز قبل النبوة.

قوله: **(وأول الأنبياء إلخ.)**[828] أول الأنبياء آدمُ وآخرهم محمدٌ صلوات الله عليهما، أما أن آدم نبيٌّ وأولُه فلأنه[829] لما ثبت رسالة محمدٍ عليه السلام بالدليل القطعية فكل من أخبر الله على[830] لسانه أنه نبي علمنا قطعًا ويقينًا بإخبار الله أنه نبي وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ﴾[آل عمران، 33/3] وقال: ﴿ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ﴾ وقال: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[البقرة، 30/2].

وأما أن[831] نبينا[832] محمد عليه السلام نبي فلِمَا مر وآخِر الأنبياء فمن حيث العقل والنقل، أما العقل فلأن النبوة كمُلتْ به وتمتْ لا زيادةَ بعد التمام فإنَّ ما أتى به من السنن والكتاب مشتملٌ على ما نحتاج إليه في أمر الدنيا والآخرة من الحكمة النظرية والعملية سياسةً وطاعةً على أحسن الوجوه وأعدلِها وأقربِها من العقل؛ لأن ما استحسنه العقول وتلقَّتَه الطباعُ السليمةُ[833] بالقبول وهو مع ذلك كافٍ بالغرض يكون مغنِيًا /[57و] عما سواه وملغِيًا لِمَا عداه على أن النبي عليه السلام إنما أتى لبيان قول الرسول السابق والنبي عليه السلام بيَّن كلامَه وبيَّن ضوابِط يُستخرج منها الأحكامُ فكان أحكامُ شريعتِه[834] معقولةً بخلاف سائر الشرائع، وعلماء أمته أعقلَ وأذكى من علماء سائر الأمم يدل على ذلك تصانيفُهم وأفكارُهم فتكفي علماء أمتِه في بيان شريعته، ولهذا قال عليه السلام: «علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل.»[835]

وأما النقل فقوله تعالى: ﴿وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾[الأحزاب، 40/33] وخاتَم الشيء آخِرُه فصرح الله تعالى ختم النبوة به وهو غير قابل للتأويل والتخصيص؛ لأن لفظ النبيين وإن كان عامًّا والعامُّ من حيث أنه عامٌّ يقبل التخصيص؛ لكنه قد يقترن به ما يُخرجه عن هذه القابلية كما هنا؛ لأن لفظ الخاتَم المضاف إلى طائفة لا يمكن إطلاقه إلا على الآخِر من جميع تلك الطائفة وإلا لا يكون للخاتَم معنى؛ إذ معناه أنه ينقطع به[836] تلك الطائفة.

---

[827] ل – أنه.
[828] ق – أول الأنبياء إلخ.
[829] ل: فإنه.
[830] ل – على.
[831] ق – أن.
[832] ل: سيدنا.
[833] ل – السليمة.
[834] ل: شرعه.
[835] **المقاصد الحسنة** للسخاوي، 459(702). ثم قال: قَالَ شَيْخُنَا ومن قبله الدميري والزركشي: إنه لا أصل له.
[836] ق – به.

قوله: **(وهو أفضلهم إلخ.)** نبينا محمد صلوات الله عليه وسلم أفضل الأنبياء والدليل على أفضليته[837] من حيث العقل والنقل؛ أما النقل فقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ﴾[آل عمران، 110/3] فلما كانت أمته خيرَ الأمم كان هو خيرَ الأنبياء، وأيضًا قال الله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾[الأنعام، 90/6] أَمَرَه بأن يقتدي بهم بأسرهم فيكون آتيًا بهم وإلا يكون تاركًا للأمر وتاركُ الأمر عاصٍ وقد بينا أنه ليس بعاصٍ، فقد اجتمع فيه ما كان متفرقًا فيهم فيكون /[57ظ] أفضلَ منهم.[838]

وأما العقل فبيانُه تقتضي تمهيدَ مقدمةٍ وهي أن الانسان[839] ثلاثُ مراتبَ أدنى وأوسط وأعلى؛ لأنه إما ناقص أو كامل غيرُ مكمَّل أو كامل ومكمَّل، فمن كان متصفًا بالنقصان كالعوام[840] كان في المرتبة الأدنى، ومن[841] كان متصفًا بالكمال فقط كالأولياء فإنهم ليسوا بمكمَّلين ولو وجد منهم التكميلُ كان بواسطة النبي عليه السلام لا بالاستقلال، والكلامُ فيه كان في الدرجة الوسطى، ومن كان متصفًا بالكمال والتكميل كالأنبياء كان في الدرجة العليا والمرتبةِ الأعلى، وأيضًا للنفس الإنسانية قوتان؛ نظريةٌ وعمليةٌ، والنظريةُ عبارة عن قوةٍ يُمكِّن بها[842] الانسانُ على تحصيل العقائد والآراء بحال الموجودات[843] التي لا يكون وجودها بفعل الانسان كالسماء والأرض وغيرِهما وتحصيلُ[844] هذه القوةِ كمالُ النفسِ لاتصافها بالصفة المرضية.

والعملية عبارة عن قوةٍ يتمكن بها الانسانُ على تمكين[845] الآراء والأفكار في أمورٍ تحصُل بكسب الانسان لتحصيل الخير مثلُ الفلّاحة وغيرِها مما يُفيد الخير، وبهذه القوة تحصل كمالُ النفس والبدَن.

ثم نقول: الكمال والتكميل إنما يكونان في هاتين القوتين وأفضلهما في النظرية معرفةُ الله تعالى وأشرفُهما في العملية طاعةُ الله تعالى فمن كان درجته في[846] كمالات هاتين المرتبتين أعلى كان درجةُ ولايته أكملُ، ومن كانت درجته /[58و] في تكميله لغيره في هاتين المرتبتين أعلى كانت درجته في النبوة أشرفَ وأفضلَ.

---

[837] ل: فضيلته.

[838] ل – وأيضا قال الله تعالى ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾[الأنعام، 90/6] أمره بأن يقتدي بهم بأسرهم فيكون آتيا بهم وإلا يكون تاركا للأمر وتارك الأمر عاص وقد بينا أنه ليس بعاص فقد اجتمع فيه ما كان متفرقا فيهم فيكون أفضل منهم، [صح في الهامش].

[839] ل: للإنسان.

[840] ق: العوام.

[841] ق: إن.

[842] ل – بها.

[843] ل: الوجود.

[844] ل: يحصل.

[845] ل: تحصيل.

[846] ق – في.

وإذا تقرر هذا فنقول: لما كان درجةُ نبينا محمد عليه السلام في الكمال والتكميل أعلى كان هو عليه السلام[847] أفضلَ، أما أن درجته في التكميل وهاتين القوتين أعلى فلأن عند مبعثه عليه السلام كانت الدنيا مملوءةً من الكفر والضلال والشرائعُ بأسرها منطمسةُ المعالم ومخفوضةُ[848] الدعائم، عَفَتْ رسومُها واندرستْ أصولُها[849] بحيث اتخذوا الأصنامَ آلهةً وعبدوها، وجمهور اليهود مشتغِلون بالتحريف والتشبيه وتكذيب المسيح، والنصارى بالابن والحلول والتثليث، فلما استنارت الدنيا بمقْدَم محمد عليه السلام، وإثارةِ العجيبة، وأخلاقِه الحميدة، وأحكامِه الشريفة، ودعاء الخلق إلى ما يقتضيه العقلُ من التوحيد المحض، والعبادات الخالصة، والسنن العادلة، والسياسات الفاضلة، ورفض الرسوم الجائرة، والعادات الفاسدة، زالتْ هذه الجهالاتُ الفاحشة والضلالات[850] الباطلة، وصارت الملة الحنفية لائحةَ المنارِ باقيةَ الآثارِ، وانطلقت الألسنةُ بتوحيد الملِك العلّام، واستنارت العقولُ بمعرفة خالق الأنام، ورجع الخلق من حبِّ الدنيا إلى حبِّ المولى بقدر الإمكان، وكملت النفوس حتى وَجَدَ أكثرُ[851] الصحابة بتكميله وتعلُّمه منزلةَ الولاية والكرامةِ كما هو المشهور من آثارهم وأخبارهم من الكرامات، وهذا غايةُ /[58ظ] تكميل الناقص في هاتين[852] القوتين بسبب مَقْدَمه بخلاف[853] تكميل موسى وعيسى وغيرهما عليهم السلام؛ لأن دعوة موسى قصيرةٌ[854] على بني إسرائيل وهم بالنسبة إلينا كالقطرة إلى البحر، وما أَمَر عيسى إلا شرذمةً وهم وقعوا في التثليث، فثبت منه –أي من أن تكميله فيهما أعلى– أن كمالَه فيهما أتمَّ بدليل قدرته على تكميل الناقص فيهما، ولما لم[855] يكن للنبوة معنى سوى كماله في[856] ذاته وتكميل الناقص في القوتين وقد حصل هذا المعنى بمقْدَم محمد عليه السلام أتمَّ الحصول علِمْنا أنه كان سيدُ الأنبياء وقدوةُ الأصفياء وهو المطلوب.

اعلم أنه لا بد من القول بأن البعض منهم أفضلَ من بعض لقوله تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[البقرة، 253/2] وقوله: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ﴾[الإسراء، 55/17] إلا[857] أنه[858] لا يحسُن من المؤمنين الاشتغالُ بالتمييز على الترتيب بعد تفضيل محمد عليه السلام لِمَا مر، ولاتفاق الناس على تفضيلِه سوى الإجمال أن المرسلين أفضلُ من النبيّين، والمرسلين بعضهم أفضل من بعض

[847] ق – هو عليه السلام.
[848] ق: مخفوظة.
[849] ق: صواها.
[850] ق: الظلالات.
[851] ق: البر.
[852] ل: هذين.
[853] ل: مقدمة الخلاف.
[854] ق: مقهورة.
[855] ل – لم.
[856] ق: و.
[857] ل – إلا.
[858] ل: لأنه.

ولكن فيما وراء البعث والإرسال لقوله[859] عليه السلام: «صلوني على إخواني من المرسلين فإنهم بعثوا كما بعثت.»[860] فالواجب[861] علينا أن نَعرفهم بقدر ما يصحُّ إيمانُنا بهم؛ إذ الوقوف على قدر مقاماتِهم عند الله لا سبيلَ إليه؛ إذ سرائرُهم كانت خفيةً، وأن لا نَقيسَ أحوالَهم بأحوالِنا، ولا نسوي بينهم وبين غيرهم؛ لأن الله تعالى قال في جملتهم: ﴿وَإِنَّهُمْ عِندَنَا /[59و] لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الْأَخْيَارِ﴾[ص، 38/47] اختصَّهم بالكرامات السنية و[862]المنازل العلية ليكونوا سُفَرَاءَ بينه وبين عباده وهداةً ودعاةً وقِدوةً صلوات الله عليهم أجمعين.[863]

قوله: **(ولا نعيّن إلخ.)** تكَلَّم الناس في عدد الأنبياء والمرسلين والأحوطُ ما قاله الشيخ أبو منصور واختاره المصنف رحمه الله: إنه لا حاجةَ بنا في الإيمان بهم إلى معرفة عددهم فنؤمن أنَّ أولَهم آدمُ وآخِرهم محمدٌ عليه السلام وما بينهما من الأنبياء والمرسلين كانوا على الحق فإنك متى حصرتَهم على عددٍ يحتمل أن يكون أزيدَ من ذلك أو أنقصَ فيؤدي إلى إنكار نبوةِ بعض الأنبياء أو إلى شهادة غير النبي بأنه نبيٌّ، وعلى هذا كان مذهبُ الشيخ أبو منصور التحرزُ عما لا يُرجى الثوابُ في إصابتِه ولا يُؤمَن العقابُ في خطأٍ به.

قوله: **(والمعراج إلخ.)** المعراج[864] في اليقظة لشخصه حقٌّ، إما من مكةَ إلى بيت المقدس فبقوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى﴾[الإسراء، 17/1] والمراد من المسجد الأقصى هو بيت المقدس، وقال صاحب[865] الكشاف: واختلف في المكان الذي أسرى به، فقيل: هو المسجد الحرام بعينه وهو ظاهر. وروي عن النبي عليه السلام: «بيننا أنا في المسجد الحرام في الحجر عند البيت بين النائم واليقظان إذا أتاني جبرائيل بالبراق»،[866] وقيل: أسري به من دار أمّ هانئٍ بنت أبي طالب والمراد بالمسجد الحرام الحَرَمُ[867] لإحاطته المسجدَ والتباسِهِ به، /[59ظ] وعن ابن عباس: الحرم كله مسجد، وروي أنه كان نائمًا في أم هانئ بعد صلاة العشاء وأسري به[868] ورجع من ليلته وقصَّ القصة على أم هانئ وقال: «مُثِّلَ لي النبيون فصليت بهم» وقام ليخرج إلى المسجد فتشبثت أمُّ هانئ بثبوته فقال: «ما لك»، قالتْ: أخشى أن يكذبَك قومُك إن أخبرتهم، قال: «وإن كذبوني» فخرج فجلس إليه أبو جهل وأخبره رسول الله بحديث الإسراء، فقال أبو جهل: يا معشر ابن كعب بن لؤي هَلُمَّ، فحدثهم، فمِن مُصَفِّق وواضعٍ يديه على رأسه تعجبًا وإنكارًا، وارتد ناسٌ ممن كان

[859] ل: كقوله.
[860] **شعب الإيمان** للبيهقي، 277/1(130)؛ **المصنف** لعبد الرزاق، 215/2(3118).
[861] ل: قالوا وجب.
[862] ل + أما.
[863] ل + والله الموفق.
[864] ق – المعراج.
[865] ل – صاحب.
[866] **المعجم الكبير** للطبراني، 271/19(599).
[867] ق – الحرم.
[868] ل: بالنبي.

آمن به، وسعى رجال إلى أبي بكر فقال: إن كان قال ذلك لصَدَقَ، قالوا: أتصدِّقه على ذلك، قال: إني لأصدقه على أبعَدَ من ذلك، فسمي الصديقَ.[869]

وإما من المسجد الأقصى إلى السماء وإلى حيث شاء الله[870] فبالأخبار.

فإن قيل: الإسراء لا يكون إلا بالليل[871] فما معنى ذكر الليل،[872] أجاب صاحب الكشاف عنه بأنه أراد بقوله: ﴿لَيْلًا﴾ بلفظ التنكير تقليلُ مدةِ الإسراء وأنه أُسْرِي به في بعض الليل من مكة إلى الشام مسيرةَ أربعين ليلةً وذلك أن التنكيرَ فيه قد دلَّ على معنى البعضيَّةِ، ويشهد لذلك قراءةُ عبد الله وحذيفة: من الليل، أي بعضَ الليل كقوله: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ﴾[الإسراء، 79/17] يعني الأمرُ بالقيام في بعض الليل فظهر من هذا فساد قول من قال: إنَّ ذكرَه للتأكيد؛ لأنه لا بد من ذكرِه.

فإن قيل: إن قوله 'أراد بقوله ليلًا /[60و] تقليلُ المدة' مسلمٌ؛ لكن قوله: وأنه أسري به في بعض الليل ممنوعٌ؛ لأن ليلًا يحتمل الكلَّ فلا يلزم البعض لقوله: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ﴾ يعني الأمرُ بالقيام في بعض الليل،[873] فحينئذ يكون البعض بحسب العدد لا بحسب الجزء، ولأنه لو لم يذكر ليلةً بعد الإسراء لم يُعلم مقدارُ الإسراء؛[874] لأنه أمكن أن أسري به لياليَ، وأما قراءةُ عبد الله وحذيفة فإنها لو كانت بدون لام التعريف –أعني بعضَ ليلٍ لكانت شاهدةً لذلك؛ لأن بعض الليل يمكن أن يكون المراد به بعضَ الليالي فيكون المعنى[875] الذي أسري ليلًا من الليالي.

أجيب بأن الاسم الحامل[876] بمعنى التنكير يحتمل المعانيَ كالتنكير[877] والتعظيم والتقليل فحينئذ كان كاللفظ المشترك فلا يتعين أحدُ هذه المعاني إلا بقرينةٍ معيّنةٍ وهي فيما نحن بصدده أنهم اتفقوا أنَّ الإسراءَ لم يكن أكثرَ من ليلةٍ، وورود النكرة في موضع التقليل فلا يكون إلا بحسب الجزء على أنَّ تصدير السورة بالكلمة الدالة على التعجب البليغ منادٍ[878] بحدوث أمرٍ خارقٍ لعادةٍ، وأنه عظيمة لا يقتدر عليها إلا اللهُ

---

[869] **الكشاف** للزمخشري، 647/2 بغير سند.
[870] ق – الله.
[871] ق: الدليل.
[872] ق – ذكر الليل.
[873] ل – لقوله ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ﴾ يعني الأمر بالقيام في بعض الليل.
[874] ق – لم يعلم مقدار الإسراء.
[875] ق – المعنى.
[876] ق: كامل.
[877] ل: كالشكر.
[878] ق: مناف.

عز وجل وهي كما قال: أسري به في بعض الليل من مكة إلى الشام، وأما قوله: لأنَّ بعضَ الليل يمكن إلخ. ففسادَه ظاهرةٌ؛ إذ لا يخفى على أحدٍ أن قوله: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ﴾ ليس المراد ما قاله.

وقال بعض الأفاضل: قد جرى ذكرُ /[60ظ] الليل في موضعٍ لا يليق به الجوابُ الذي ذكره الزمخشري وهو قوله: ﴿فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ اللَّيْلِ﴾[هود، 81/11] والظاهر أن ذكر الليل لتصوير السري بصورته، أو لأن السريَ دلَّ على أمرين؛ السيرِ وكونِه ليلًا فإفراد أحدهما بالذكر تقويةٌ له في ذهن المخاطب مثل قوله تعالى: ﴿لَا تَتَّخِذُوا إِلَٰهَيْنِ اثْنَيْنِ﴾[النحل، 51/16] فإن الاسم الحامل للتثنية دالٌّ عليها وعلى الجنسية فأُكِّد التثنيةُ؛ لأنها مقصودة بالإبطال.

أجيب بأن بين المقامين بُودًا بعيدًا؛ لأنه ما وقع النزاع في أن عروجه عليه السلام كان ليلًا أو نهارًا كما وقع في اتخاذ[879] الآلهة والعدد في تلك الآية وإنما هو بداءُ أمرٍ غريبٍ خارقٍ للعادات.

قوله: (**في اليقظة لشخصه**[880]) إشارة إلى بطلان قول من قال: إنه في المنام، والتحقيق ما ذكره محيي السنة في **شرح صحيح مسلم** حيث قال:

> لقد لخص القاضي عياض رحمه الله في الإسراء جملًا حسنةً نفيسةً فقال: اختلف الناس في الإسراء برسول الله صلى الله عليه وسلم، فقيل: إنما كان جميعُ ذلك في المنام والحق الذي عليه أكثرُ الناس ومُعظم السلف وعامةُ المتأخرين من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين أنه أسري بجسده والآثار تدل عليه لمن طالعها ولا يعدل عن ظواهرها إلا بدليل ولا استحالة في حملها عليه فيحتاج إلى تأويل.[881]

قال محيي السنة في المعالم: والأكثرون على أنه صلى الله عليه وسلم /[61و] أسري بجسده في اليقظة وتواترت الأخبار الصحيحة، ولأنه قد أنكر به قريش وارتدتْ جماعة ممن كانوا أسلموا حين سمعوه وإنما يُنكَر إذا كان في اليقظة فإنَّ الرؤيا لا يُنكر منها ما هو أبعد من ذلك.[882]

---

[879] ق: تخير.
[880] ق – لشخصه.
[881] **شرح صحيح مسلم** للنووي، ج.1، ص.274.
[882] **معالم التنزيل في تفسير القرآن** للبغوي، 5، ص. 58.

وقيل: الحق أن المعراج مرتان؛ مرةً بالنوم ومرةً[883] باليقظة، قال محيي السنة: رؤيا أراه الله تعالى قبل الوحي بدليل قول من قال: فاستيقظ وهو في المسجد الحرام ثم عرج به في اليقظة بعد الوحي قبل الهجرة بسنة تحقيقًا لرؤياه كما أنه رأى فتح مكة في المنام سنةَ ستةٍ من الهجرة ثم كان تحققه سنة ثماني.[884]

قوله: (**ولو جاز استبعاد إلخ.**) كان هذا إشارةً إلى فساد دليلِ مَن ذهب إلى أنه في المنام، تقديره أن محمدًا صلى الله عليه وسلم من جنس البشر لقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾[الكهف، 110/18] ومَن هو من جنس البشر يمتنع صعودُه إلى السماء؛ لأنا نعلم أن[885] الجسم الثقيلَ يمتنع صعودُه إلى الهواء العالي.

والجواب أنه لو صح استبعاد صعودُ شخص من البشر إلى الهواء العالي لصح[886] استبعاد نزول الجسم الهوائي إلى الأرض؛ لكن التالي باطل؛ لأنه يؤدي إلى إنكار نزول الملك وهو كفر لاتفاق الأنبياء والرسل عليهم السلام عليه،[887] وبداهةُ امتناع الصعود ممنوعةٌ؛ بل هو ممكن والله تعالى قادر على جميع الممكنات فكانت الشبهة زائلة.

[فصل في كرامة الأولياء]

قوله: (**فصلٌ كرامةُ الأولياءِ إلخ.**) /[61ظ] كرامةُ الأولياءِ جائزةٌ عند أهل السنةِ والجماعةِ وأنكرَ جوازَها جميعُ المعتزلةِ إلَّا أبا الحسينِ البصريِّ منهم فإنَّهم قائلٌ بجوازِها.

لنا أنَّها لو لمْ تَجُزْ لمْ تقعْ لكنَّها وَقعتْ كما في الأخبار المشهورةِ والحكاياتِ الْمُستفِيضةِ.

منها قصة[888] صاحبُ سليمانَ وهو آصفُ فإنَّه -أعني آصفَ- أتى بعرش بَلْقِيسَ مِنْ مسافة بعيدةٍ في[889] زمان قريبٍ كما قال الله تعالى حكايةً عنه: ﴿أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِندَهُ قَالَ هَٰذَا مِن فَضْلِ رَبِّي﴾[النمل، 40/27] أيْ لَمَّا رَأى العَرْشَ ثابتًا عندهُ قالَ: هذا -أَيْ حضورُ العرشِ في مدةِ ارتدادِ الطرفِ- من فضلِ[890] ربي عَلَيَّ وإحسانِهِ إليَّ وآصفُ ليس نبيًّا بالاتفاقِ فيكونَ من باب الكراماتِ.

---

[883] ل: وأخرى.
[884] **معالم التنزيل في تفسير القرآن** للبغوي، 5، ص. 65.
[885] ل + بالضرورة.
[886] ق: يصح.
[887] ق – عليه.
[888] ق – قصة.
[889] ل: و.
[890] ق: عند.

ومنها قصةُ عمرَ مع ساريةٍ فإنَّ عمرَ رضيَ اللهُ عنهُ قال وهو على المنبرِ بالمدينةِ وساريةٌ بنهاوند: يا ساريةُ الجبلَ الجبلَ، وسمعَ ساريةُ ذلك الصوتَ وبينهما أكثرُ من خَمْسَمِائَةِ فرسخٍ[891] وهذه القصةُ أشهرَ من أنْ يَسَعَ[892] لِأَحدٍ إنكارُه.

ومنها ما رُوِيَ عنْ خالد بْنِ وَليدٍ فإنَّه شَرِبَ السُّمَّ ولمْ يَضُرُّهُ وما نُقِلَ من التابعينَ والأولياءِ الصالحينَ من الكراماتِ بَلَغَ حَدًّا لوْ جُمِعَ آحادُها بلغَتْ حدَّ التواترِ في تجْويزِ الكراماتِ وقوله:[893] للمشهور مُتعلِّقٌ بقولِه: جائزةٌ.

قوله: (**لا يُقالُ إلخ.**) هذا إشارةٌ إلى[894] شبهةِ /[62و] المعتزلةِ وتقريرها أنْ يُقَالَ: لوْ ثَبَتَ وهي فعلٌ[895] على خلافِ العادةِ لاشتبهتْ بالمعجزةِ فيُؤَدِّي إلى الالتباسِ بينَ الوَلِيِّ والنبيِّ، وانسدادِ طرقِ الوصولِ إلى معرفةِ[896] النبيِّ عليه السلامُ[897] وذلك لا يَجوزُ في الحِكْمَةِ.

أجابَ المصنفُ رحمَهُ اللهُ بقوله: لأنَّ المعجزةَ يعْنِي لا نم الالتباسَ وانسدادَ طُرقِ الوصولِ إلى معرفتِهِ؛ لأَنَّ المعجِزَةَ ما يكونُ مقارِنةً بِدَعْوَى النُبُوَّةِ والكرامةُ لا تقارنها؛ بلْ تقارُنِ دَعْوَى مُتابَعَةِ النبيِّ فيكونُ ظهورُها على يدِهِ كرامةً له[898] ومُعجِزَةً لِمَن اتبَعَهُ حتى لو ادَّعَى النُبُوَّةَ لَكَفَرَ من ساعَتِهِ ولم يَظْهَرْ على يدِهِ نقض العادة أصلًا.

وأيضًا يَجُوزُ أنْ يَعْلَمَ الوليُّ أنَّهُ وَلِيٌّ،[899] ويَجُوزُ ألا يَعْلَمَ بِخلافِ النبيِّ فإنَّه مَبْعُوثٌ إلى الخلقِ فيجبُ أنْ يَعْلَمَ أنَّه نَبِيٌّ وأيضًا يجوزُ إظهارُ الكرامةِ من الوِلّي لِمَنْ يطلبُ الرَشَدَ ترغيبًا لَهُ على الطاعاتِ الموصِلةِ إليها وعَوْنًا له على تَحَمُّلِ أعباءِ المجاهَداتِ لا إعجابًا وفخْرًا بالكراماتِ، وأمَّا إظهارُها لِغيرِ الْمُرْشِدِ لا يجوز؛ بلْ يَجتهدُ في كِتمانِ ولَايَتِهِ ويَخافُ الاغترارَ عند الاشتهارِ بخلافِ النبيِّ فإنَّه لا يَكتمُ مُعجِزتَهُ بل؛ يظهرُها.[900] والأعباءُ جمعُ عبئٍ وهو الحَملُ والثَقْلُ.

قوله: (**والناقضُ للعاداتِ إلخ.**) اعلمْ أنَّ ما هو نافضٌ لِلعادةِ فِعْلُ اللهِ لَا صنعَ لِلعَبْدِ فيهِ حتى لو أراد العبدُ تحصيلَه بِكسبِهِ واختيارِهِ لا تُيسر له ذلك وهو على أربعة[901] أنواعٍ؛ أحدُها الْمُعجِزَةُ وهو ما تَجرِي على يدَيِ النبيِّ مع التَحدِي ودعوةِ النبوةِ، وثانيها كرامةُ الأولياءِ[902]

---

[891] **الإصابة في تمييز الصحابة** لابن حجر العسقلاني، ج. 4، ص. 175.

[892] ق: يسمع.

[893] ل – قوله.

[894] ل – إلى.

[895] ل: أفعل.

[896] ل: معرفته.

[897] ل – النبي عليه السلام

[898] ق – له.

[899] ل – أنه وليٌّ.

[900] ل – بل يظهرها.

[901] ق: أربع.

[902] ل: الولي.

/[62ظ] وهو ما تجرِي على يدِ الوليّ مع متابَعَةِ الشريعةِ مع الخوفِ والحذرِ من أنْ يكونَ استدراجًا، وثالثُها مَعُونَةٌ أي مَعُونَةٌ في التخليصِ عن مِحْنَةٍ تَوَجَّهَتْ إليهم ومكروهٍ أقبلَ عليهم وهو ما تجرِي على يدِ واحدٍ من عوامِّ المؤمنينَ من غيرِ دعوًى أصلًا، ورابعُها مكرٌ واستدراجٌ وهو ما تجرِي على يدِ الْمُتَأَلِّهِ والكافرِ والمبتدعِ.

ومن هذا ظهرَ أنَّ السحرَ ليس بناقضٍ للعادةِ في الحقيقةِ على الحدِّ الذي ذكرنا فإنَّه يُمْكِنُ للعبدِ تحصيلُه باختيارِه بتعَلّمِ السحرِ واستعمالِه فإنَّ العادةَ قدْ جرتْ أنْ تعلمَ ذلك واستعملَ ما تعلمُ بشرائِطِه يَظهرُ ذلك الأثرُ بمجرَّدِ العادةِ إلا أنَّ تلك الأسبابَ خفِيَّةٌ لا يعرفُها عوامُّ الخلقِ ولا يشتغِلون بتحصيلِها وبهذا لا يخرُجُ من أنْ يكونَ معتادًا.

قوله: (**والسحرُ والعينُ إلخ.**) السحرُ والعينُ حقٌّ أيْ متحَقِّقٌ ثابتٌ خلافًا للمعتزِلَة وشُبهتُهم ما مرَّ من أنَّ ثبوتَ كلٍّ منْهَما مُستلزِمٌ لِانسدادِ طريقِ الوصولِ إلى معرفةِ النبيِّ.

لنا في العين قوله عليه السلام: «العينُ حقٌّ وأنَّ العينَ لِتدخُلَ الرجلُ القبرَ والجملَ القدر»[903] وفي السحرِ أيضًا قوله عليه السلام: «السحرُ حقٌّ»[904] أيْ متحقِّقٌ ثابتٌ؛ لأنَّه[905] تخييلٌ وتمويهٌ كما زَعم المعتزِلَة وقال بعضُ أهلِ السنةِ والجماعةِ: السحرُ كفرٌ.

وقال الشيخُ أبو منصورٍ رحمهُ الله:

> القولُ بِأَنَّ السحرَ كفرٌ على الإطلاقِ خطأٌ؛ بل يجبُ فيه التفصيلُ فإنْ كانَ في ذلك رَدٌّ ما لزمَ في شرطِ الإيمانِ فهو كفرٌ، وإلا فلا كما إذا فعلَ ما فيه هلاكُ إنسانٍ أو مرضُهُ أو تفريقٌ بينهُ وبينَ امرأتِهِ وهو غيرُ منكرٍ لشيءٍ من شرائطِ /[63و] الإيمانِ لا يُكفَر لكنْ يكونُ فاسقًا ساعيًا في الأرضِ بالفسادِ فيقتل الساحر والساحرة؛ لأن علة القتل السعيُ في الأرض بالفساد[906] وهذه العلةُ تشتمِل الذكرَ والأنثى، وأما إذا كانَ سحرًا هو كفرٌ فيُقتَلُ الساحرُ لا الساحرةُ؛ لأنَّ علةَ القتلِ الردةِ والمرتدةِ لا تُقتلُ.[907]

[فصل في الاستطاعة]

قوله: (**فصلُ الاستطاعةِ إلخ.**) لما فرغَ عن إثبات الصانع ووحدانيَّتِه وأنه متصف بصفات الكمال ومنزه عمَّا لا يليقُ به وأنَّ إرسالَ الرُسُلِ لا تُنَافِي حكمتَه؛ بل هو مِنْ مقتضياتِ حكمتِهِ، وكذا إظهارُ الناقضِ للعادة على يد الولي من مقتضيات حكمته شرع في مسائلِ

---

[903] **البخاري**، 132/7(5740)؛ **المسلم**، 1719/4(2187). بلفظ «العين حق» بدون بقية الحديث.

[904] لم نجد حديثا بهذه العبارة. لعل المصنف أشار إلى الأحاديث التي تدل على حقيَّةِ السحر كما في **الصحيح البخاري** في كتاب الطبِّ باب السحر.

[905] ل: إلا أنه.

[906] ق – فيقتل الساحر والساحرة لأن علة القتل السعي في الأرض بالفساد.

[907] **مدارك التنزيل وحقائق التأويل** للنسفي، 116/1.

التعديلِ والتجويزِ؛ لأنَّها مما[908] اختلفتْ أهلُ السنةِ والجماعةِ وغيرُهُم في كونِها حكمةً أو سفهًا وقدَّمَ فصلُ الاستطاعةِ؛ إذ هي من مقِّدماتِ تلك المسائلَ.

فنقولُ: الاستطاعةُ والقدرةُ والقوةُ والوُسعُ والطاقةُ ألفاظٌ متقاربةُ المعانِي في اللغةِ، وأما في عرفِ المتكلمينَ فكلُّها عبارةٌ عن صفةٍ بها يتمكَّنُ الحيوانُ من الفعلِ والتركِ.

والشروعُ في هذه المسألةِ يقتضي تمهيدَ مقدمةٍ وهي أنَّ الاستطاعةَ تُطلَقُ على معْنَيْنِ؛ أحدُهما سلامةُ الأسبابِ والآلاتِ والمرادُ بذلك صلاحيةُ الآلةِ لقبولِ القُدرةِ الحقيقيةِ وأنْ يكونَ محالًّا لصحةِ الفعلِ منها عادةً وهذا سابقةٌ على الفعلِ بالاتفاقِ كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[آل عمران، 97/3]؛ إذ المرادُ بها الزادُ والراحلةُ لا حقيقةُ قدرةِ الفعلِ، وقوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾[المجادلة، 4/58] أيْ لم يكنْ له[909] الأسبابَ والآلاتِ؛ إذْ لا يُتصوَّرُ وجودُ قدرةِ /[63ظ] أداءِ الصومِ شهرَيْنِ قبلَ الشروعِ في أدائِهِ، وكذا قوله: ﴿لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ﴾[التوبة، 42/9] أيْ لو كانتْ الآلاتُ والأسبابُ، وثانيهما القدرةُ الحقيقيةُ التِي يَتَهَيَّأُ بها الفعل.

وإذا تقررَ هذا فنقولُ قال أهلُ الحقِّ: الاستطاعةُ الثانيةُ تقارنُ الفعلَ يعني هي عرضٌ يُحدِثُهُ اللهُ تعالى في الحيوانِ لفعلِه الاختيارِيِّ مقارنًا لفعلِهِ وقالتْ المعتزلةُ والكراميةُ: أنها سابقةٌ على الفعلِ.

لنا العقلُ والنقلُ؛ أما العقلُ فإنَّها عرضٌ والعرضُ يستحيلُ بَقَائُه إلى الزمانِ الثاني لما مرَّ في أوَّلِ الكتابِ من لزومِ قيامِ العرضِ بالعرضِ على تقديرِ بَقَائِهِ[910] فلو كان سابقةً على الفعلِ يتقدمُ وقتَ الفعلِ فيكونُ الفعلُ واقعًا ممنْ لا قدرةَ لهُ وهو محالٌ؛ إذ صدورُ الفعلِ من العاجزِ ممتنِعٌ ببداهَةِ العقلِ.[911]

وأما النقلُ فقولهُ تعالى في ذمِّ الكُفَّارِ:[912] ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ﴾[هود، 20/11] والذمُّ إنما يَلحقُ الإنسانَ بعدمِ القدرةِ الحقيقيةِ مع سلامةِ الآلةِ[913] لا بفواتِ سلامةِ الآلةِ؛ لأنَّه مجبورٌ في ذلك فيكونُ معذورًا فيه وكذا قوله تعالى حكايةً عن

[908] ل: لما.
[909] ق – له.
[910] ق – إلى الزمانِ الثاني لما مرَّ في أولِ الكتابِ من لزومِ قيامِ العرضِ بالعرضِ على تقديرِ بَقَائِهِ.
[911] ل: ببديهة الفعل.
[912] ل: الكفرة.
[913] ق: العادة.

صاحبِ موسى: ﴿إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾[الكهف، 67/18] يعني أنْ تصبرَ مع سلامةِ الآلةِ؛ إذ لو لمْ يَكنْ مع فواتِها لم يستحِقَّ العتابَ بتركِ الصبرِ.

وشبهتُهم من حيثُ العقلِ والنقلِ؛ أما العقلُ فلأنَّ[914] القدرةَ لو لم يكنْ سابقةً على الفعلِ لم يكنْ للكافرِ قدرةٌ على الإيمانِ حالةَ الكفرِ وهو مأمورٌ به في تلك الحالةِ فيكونُ الأمرُ لغيرِ القادرِ وهو تكليفُ ما لا يُطَاقُ وهو غيرُ جائزٍ كما سنذكرُ، /[64و] وأما النقلُ فقوله تعالى: ﴿خُذُوا مَا آتَيْنَاكُم بِقُوَّةٍ﴾[البقرة، 63/2]، وقوله: ﴿يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ﴾[مريم، 12/19] وتحققُ الأخذِ بالقوةِ إنما هو يتقدمُها كما أنْ تحققَ الأخذ باليدِ يقتضِي تحققَ اليدِ سابقًا على الأخذِ لا مقارنًا له.

والجوابُ عن الأولى[915] بالمنعِ يعني لا نمَّ أنَّها لو لم يسبقْ لكان الأمرُ لغيرِ[916] القادرِ؛ لأن صحةَ التكليفِ منوطةٌ بالاستطاعةِ الأُولى وهي سلامةُ الأسبابِ والآلاتِ؛ لأنَّها لما كانتْ ثابتةً كان عدمُ قدرةِ الثانيةِ لاشتغالهِ بضدِّ ما أُمرَ به؛ إذ العادةُ جاريةٌ على أنَّ المكلَّف لو قصدَ تحصيلَ الفعلِ عند سلامتِها لَحصلتْ له القدرةُ الثانيةُ فلمَّا اشتغلَ بضدِّ ما أُمِرَ به كان مُضِيعًا للقدرة فلم يكنْ معذورًا فكان المعاقبةُ لاشتغالهِ بضدِّ ما أُمِرَ به وتضييعِ القدرةِ، أما عند عدمِ[917] سلامةِ الأسبابِ فذلك ما لا يحُصل فيه القدرةُ الذي قُصِدَ مُباشرةُ الفعلِ[918] فكان ذلك ممنوعَ القدرةِ أصلًا فكان معذورًا.

وأما الجوابُ عن الثانيةِ فإنَّ الآيةَ يقتضي ثبوتَ القوةِ وقتَ الأخذِ لا قبلَه فإنَّ الأخذَ يتعلقُ بالقوةِ التي تقارنه لا بالتي قبلَه كما في[919] الأخذِ في اليدِ فإنَّه يقتضي وجودَ اليدِ عند الأخذِ لا قبلَه فلو قَدَّرْنا أنَّ اللهَ تعالى خلقَها وقتَ الأخذِ لتحققَ الأخذُ بها إلا أنَّه تعالى أَجْرَى العادةَ بخلقِها[920] قبلَ الأخذِ.

قوله: (**على أن القدرة إلخ.**) يعني بل عند أبي حنيفة[921] القدرةُ الواحدةُ يصلحُ للضِّدينِ أي[922] القدرةِ التي يُحدثُها اللهُ تعالى عند[923] مباشرةِ العبدِ تصلحُ لِأَنْ تصرفَّها العبدُ في الضِّدَيْنِ على سبيلِ البدلِ عنده كما أنَّ القدرةَ الأولى[924] كذلك كاللسانِ /[64ظ] مثلًا للصدقِ

---

[914] ل: فهو أنَّ.
[915] ق: الأول.
[916] ق: بغير.
[917] ل – عدم.
[918] ل – الفعل.
[919] ق: بالأخذ.
[920] ل: فخلقها.
[921] ل –يعني بل عند أبي حنيفة؛ ل: على أن معنى
[922] ق: إلى.
[923] ل: عن.
[924] ق – أولى.

والكذبِ واليدُ للجرّ والكسرِ، كذلك حقيقةُ القدرةِ تَحصُل بها الفعلُ؛ لأنَّ القدرةَ علةٌ[925] للفعلِ من حيثُ الذاتِ لا منْ حيثُ النسبةِ إلى الأمرِ والنهيِ والقصدِ ولا اختلافَ فيها من حيثُ الذاتُ مثلًا القدرةُ[926] على السجدةِ للصنمِ ولله تعالى واحدةٌ لا[927] اختلافَ فيها والاختلافُ من حيثُ الإضافةِ إلى الأمرِ والنهيِ وقصدِ الفاعلِ؛ لأنها إذا صُرفتْ إلى الطاعةِ يُسمَّى توفيقًا، وإذا صُرفتْ إلى المعصيةِ يُسمى[928] خذلانًا وذلك لا يُوجِبُ اختلافًا في ذاتِها كوضعِ الجبهةِ على الأرضِ إذا كان للهِ تعالى يُسمَّى طاعةً وإذا كان لغيرِه تعالى يُسمَّى معصيةً وحقيقةُ الوضعِ في الحالَيْنِ واحدةٌ وهو تحريكُ الرأسِ إلى جهةِ الأسفلِ.[929]

وإذا ثبتَ أنَّها تصلحُ للضّدّيْنِ كان المباشِر[930] والمشتغلُ بضدِّ المأمورِ به يصْرفِ القدرةَ الصالحةَ لتحصيل المأمورِ به[931] إلى غيرِه، ولأنَّ الكافرَ مثلًا قادرٌ على الإيمانِ حالَ كونِه كافرًا لأنه[932] لو اشتغل بالإيمانِ بدلَ اشتغالِه في تلك الحالةِ بالكفرِ لحَصلَ له الإيمانُ بتلك القدرةِ فيكونُ قادرًا على الإيمانِ[933] إلا أنَّه ضَيَّعَ القدرةَ بصرفها إلى ضد الإيمان وهو الكفر وكان المعاقبة والمآخذة لصرف القدرة الصالحة للمأمور به إلى غيره، فعلى القولَيْنِ يكونُ التكليفُ للقادرِ لا[934] للعاجزِ لما مرَّ من أنَّ الاستطاعةَ من حيثُ سلامةِ الآلةِ يكفي[935] لصحةِ الأمرِ وهي كونُ المرءِ بحالٍ لو أرادَ الفعلَ يُمكِنُه ذلك مجرى العادةِ ومثلِ هذا يُعدُّ قادرًا فأما القدرةُ الحقيقيَّةُ فإنما[936] يَحتاجُ إليها للفعلِ لا للأمرِ وهي حاصلةٌ مع الفعلِ فقوله: 'فكان تكليفُ قادرٍ' متفرّعٌ /[65و] على القولَيْنِ، فظهرَ من هذا أنَّ الاستدراكَ[937] بقولِه على أنَّ القدرةَ ليس من المذكورةِ بل من المحذوفِ، فالتقديرُ لَحصلتْ له القدرةُ الصالحةُ للفعلِ الذي قصدَه لا لغيرِه؛ بل عند أبي حنيفة رحمه الله حصلتْ له القدرةُ الصالحةُ له و[938]لغيرِه فالمؤاخذةُ على الأول لِتضييعِ القدرةِ الثانيةِ؛ لأنَّه لو اشتغل بالمأمورِ به لَحصلتْ له القدرةُ وعلى قولِ أبي حنيفة رحمه الله لصرفِ القدرةِ الصالحةِ لهما إلى غير المأمورِ به.

---

[925] ل: عليه.
[926] ل – مثلًا القدرةُ.
[927] ل – لا.
[928] ل – يسمى.
[929] ل: السفل.
[930] ق: المباشرة.
[931] ل – يصْرفِ القدرةِ الصالحةِ لتحصيل المأمورِ به.
[932] ل: إلا أنه.
[933] ل – بتلك القدرةِ فيكونُ قادرًا على الإيمانِ.
[934] ل – لا.
[935] ق – يكفي.
[936] ل: فما.
[937] ل: الاستدلال.
[938] ق – و.

[فصل في أفعال العباد]

قوله: (**فصل خلق أفعالِ العباد**[939] **إلخ.**) قال أهلُ السنةِ والجماعةِ: أفعالُ العبادِ وجميعُ الحيواناتِ مخلوقةُ اللهِ تعالى موجودةٌ بإيجادهِ ولا خالقَ إلا اللهُ ولا يُخرِجُ من العدمِ إلى الوجودِ غيرُه سواءٌ كان المحدَثُ[940] عينًا أو عرضًا وهو مذْهَبُ جميعِ الصحابةِ والتابعينَ رضيَ الله عنهم.

وقالت المعتزلةُ: لا يتعلقُ الأفعال الاختياريةُ بقدرة الله تعالى و[941]إيجاده؛ بل هم مُوجِدون لأفعالهم باختيارِهم.

وقالت الجبرية ورئيسهم ابنِ صفوان: لا فعلَ للعبدِ أصلًا ولا اختيارَ للخلقِ ولا قدرةَ بل اضطراريٌّ كحركةِ المرتعشِ والعروقِ النابضة.

قوله: (**وتفرع المذهبان إلخ.**) تفرع مذهبُ القدرية وهم المعتزلةُ ومذهب الجبرية على أصلٍ لهما وهو أنَّ دخولَ مقدورٍ واحد[942] تحتَ قدرتَيْنِ محالٌ اعتبارًا بالشاهدِ الذي هو دليلُ الغائبِ؛ لأنَّ ما كان مُحالًا في الشاهدِ يكونُ مُحالًا في الغائبِ كالجمعِ بين الضِدَيْنِ وغيرُ ذلك وإنما قالوا: إنَّ دخولَ مقدورٍ تحت قدرةِ قادرَينِ محالٌ؛ لأنَّ ما كان مقدورًا للقادرِ لا بُدَّ وأنْ تحصلَ عندما يدعوه[943] الداعي /[65ظ] إلى فعلهِ وأن لا يحصلَ عندما[944] يصرِفه الصارفُ عن فعلهِ، فلو فرضنا مقدورًا واحدًا من[945] قادرينَ وحصلَ الداعي إلى الفعلِ في حقِّ أحدِهما وحصلَ الصارفُ عن الفعلِ في حقِّ الآخَرِ لزِمَ أنْ يوجَد ذلك الفعلُ وأنْ لا يوجَد وهو محالٌ فالقولُ بوجودِ مقدورٍ من[946] قادرَينِ محالٌ.

وإذا تقرَّرَ هذا الأصلُ فنقولُ: زعمتْ[947] الجبريَّةُ أنَّ التدبيرَ في أفعالِ الخلقِ كلِّها للهِ تعالى لِمَا أنَّ العبدَ لا يقدِرُ على الاختراعِ لما سنذكرُ، فكان اللهُ مخترِعًا ضرورةً لامتناعِ اشتراكِ قادرَينِ في مقدورٍ واحدٍ.

وذهبت المعتزلةُ إلى أنَّ تدبيرَ اللهِ تعالى عنها منقطعٌ والخلقَ وهم الذين يتولَّوْنَ إخراجَها من المعدومِ إلى الوجودِ؛ إذْ لا يجوزُ إسنادُها إليه تعالى فتعيَّنَ إضافتُها إلى العِبَادِ ضرورةً وإنما قالوا: لا يجوزُ إسنادُها إلى اللهِ تعالى من حيثُ العقلِ والنقلِ؛ أما العقلُ فمِنْ وجوهٍ؛ أحدِها أنَّ اللهَ تعالى أَمَرَ عبادَه بأفعالٍ فلو كانتْ الأفعالُ بإيجادهِ لا يكونُ للعبدِ قدرةٌ لما بيَّنَّا أنَّ دخولَ مقدورٍ واحدٍ تحت قدرتَيْنِ ممتنعٌ وكان أمرًا للعاجزِ؛ لكنَّ بطلانَ التالي اتفاقيٌّ فانتفى قدرةُ الباري عنها ضرورةً.

---

[939] ل: في خلق الأفعال.
[940] ق – المحدث.
[941] ق – و.
[942] ق – واحد.
[943] ق: عمده بدعوة.
[944] ق: عند من.
[945] ل: بين.
[946] ل: بين.
[947] ل – الأصلُ فنقولُ زَعَمَتْ.

والثاني أنَّه حينئذٍ يلزمُ أنْ يكونَ آمرًا وناهيًا نفسَه فإذا وُجدَ المأمورُ به أو حصلَ المنهيُّ عنه بإيجادِ اللهِ تعالى كان المطيعُ والعاصي هو اللهُ تعالى وكذا الكلامُ في الوعدِ والوعيدِ وغيرُ ذلك.

والثالثُ أنَّ فعلَ العبدِ لا تخلُو إما أنْ يكونَ كلُّه من اللهِ تعالى من غيرِ تعلُّقٍ بقدرةِ العبدِ /[66و] واختيارِه سِوَى القيامِ به كما هو مذهبُ الجبريةِ، أو يكونَ كلُّه من العبدِ بإيجادِه وإحداثِه بإقدارِ الله تعالى كما ادعَّيْنا، أو يكونَ من العبدِ كسبًا ومن اللهِ خلقًا كما هو مذهبُكم لا سبيلَ إلى الأولِ لما التزمْتَهم به على الجبريةِ من كونِ العبدِ مجبورًا وبطلانِ الأمرِ والنهيِ والوعدِ والوعيدِ، ولا إلى الثالث[948] لأنه يؤدي إلى الاشتراكِ بين اللهِ وبين عبدِه في الفعلِ وهو ممتنعٌ فثبتَ ما ادعيْنَا وهو أنَّ الفعلَ كلُّهُ من العبدِ ولا تعلقَ له بإيجاد اللهِ تعالى.

والرابعُ أنَّ من أفعالِهِم ما هو قبيحٌ وسفهٌ وإيجادُ القبيحِ قبيحٌ على أنَّه تعالى لو كان خالقًا لأفعالِ العبدِ من الجورِ والظلمِ وغيرِ ذلك لكان موصوفًا به وهو باطلٌ.

وأما النقل[949] فقوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[المؤمنون، 14/23] فإنَّ أفعلَ التفضيلِ إذا أُضيفَ يَجِبُ أنْ يكونَ الموصوفُ به مشاركًا لِمَا أُضيفَ هو إليه في أصلِ المعنى كقولِنا : فلانٌ أحسنُ الكاتبينَ وأصدقُ القائلينَ.

أجيبَ عمَّا ذهبَ إليه الجبريةُ بأنَّ الأمرَ والنهيَ من اللهِ تعالى عبادَه دليلُ القدرة والفعل للعبد فإنَّ الأمرَ والنهيَ للعاجزِ خارجٌ عن الحكمةِ، ولأنَّه يلزمُ أنْ يكونَ تعالى آمرًا وناهيًا نفسَه ووعدَ الثوابَ ووعدَ العقابِ لنفسِهِ في فعلِهِ لِمَا أنَّ كلَّ الأفعالِ مستنِدَةٌ إليه لا إلى العبدِ وأنَّه محالٌ على أنَّ كلَّ واحدٍ يَعرِف بطريقِ الضرورةِ الفرقَ بين ما هو فيه مختارٌ وله فيه صنعٌ وبين ما هو فيه مضطرٌّ /[66ظ] فمَنْ سوَّى بين الأمرَيْنِ فقد عُرِفَ بطلانُ قولِهِ بالضرورةِ؛ إذ يكونُ قائلًا ولا قولَ له؛ بل الله تعالى هو الذي يناظرُ ويسألُ ويجيبُ ولا صنعَ للعبدِ فيه.

وأما الجوابُ عن الشبهةِ العقليةِ للمعتزلةِ أما عن الأولى فبالمنْعِ يعني لا نمَّ أنَّ أفعالَ العبادِ لو كانتْ بإيجادِ اللهِ تعالى لا يكونُ للعبدِ قدرةٌ فيكونُ عاجزًا قوله: إذ المقدورُ لا يَدخل تحت القدرتَيْنِ قلنا، ممنوعٌ لما سيجيء.

وأما الثانيةُ فبالمنْعِ أيضًا أيْ لا نمَّ ذلك وإنما يلزمُ إن[950] لم يكنْ للعبدِ فعلٌ واختيارٌ وليس كذلك عندنا لما سنذكرُ من أنَّ[951] الإيجادَ من قِبَلِ الله تعالى وللعبدِ كسبٌ واختيارٌ فيتعلقُ بما هو فعلُهُ الثوابُ والعقابُ والوعدُ والوعيدُ والأمرُ والنهيُ والمدحُ والذمُّ وإن كان ذلك غيرُ

[948] ق: الثاني.
[949] ل: الفعل.
[950] ل + لو.
[951] ق – أنَّ.

متعلّقٍ بالإيجادِ على أنَّ عندنا الموجِد بإيجادِ الله تعالى وباختيارِ العبدِ هو فعلُ العبدِ وليس بفعلِ اللهِ؛ بل هو مفعولُهُ وهذه المعاني متعلقة[952] بمفعولِهِ لا بفعلهِ الذي هو الإيجادُ.

وأما عن الثالثةِ[953] فنقولُ: اخترْنَا الشقَّ الثالثَ، قولُهم: يُؤَدِي إلى الشركةِ بين اللهِ تعالى وبين العبدِ في الفعلِ، قلنا : ممنوعٌ فإنَّ الشركةَ في الشيءِ بين الشريكَيْنِ إنما يتصورُ باختصاصِ كلِّ واحدٍ بنصيبٍ منه فما يكونُ لأحدِهما لا يكونُ للآخرِ كالشركةِ بين الدارِ فإنَّ كلَّ واحدٍ من الشريكَيْنِ يختصُّ بنصيبٍ منها ولو كان الكلُّ لأحدِهما من جهةٍ والآخرُ من جهةٍ أخرى[954] لا يُعَدُّ شركةً كمنْ استأجرَ دارًا منْ انسانٍ كان كلُّ الدارِ للمالكِ بجهةِ ملكِ الرقبةِ /[67و] وعينُ هذا الدارِ ملكَ المستأجرِ بجهةِ ملكِ الانتفاعِ ولا يقالُ: إنَّ[955] الدارَ مشتركةٌ بينهما، وكذا من اشترى عبدًا فهو ملكُه ملكًا حكميًّا بجهةِ الشراءِ وملكُ الله تعالى ملكًا حقيقيًا بجهةِ التخليقِ ولا يصح أن يقال: العبد مشتركةٌ بين الله وبين عبده فكذا فعل العبد إذا كان كلُّه مضافًا إلى الله بجهة التخليق[956] ومضافًا إلى العبدِ بجهةِ الكسبِ لا يكونُ مشتركًا على أنَّ الشركةَ يلزمُ عليكم؛ لأنَّ من العالَمِ أفعالُ العبدِ، فلو كان هو موجِدًا[957] يكونُ بعضُ العالَمِ موجَدًا بإيجادِ العبدِ وبعضٌ منه بإيجادِ اللهِ تعالى فيُؤَدِي إلى إثباتِ الشريكِ للهِ تعالى فكانوا[958] قريبًا من الثنويةِ في إثباتِ الشريكِ للهِ تعالى؛ بل هو أفحشُ منهم قولًا لأنهم لم يُثبِتوا إلا شريكًا واحدًا وهو هُرْمُزُ وهؤلاء أثبتوا بعددِ كلِّ حيوانٍ شريكًا للهِ تعالى عما يقولون الظالمونَ عُلُوًّا كبيرًا.

وعن الرابعةِ فيقالُ: لَمَّا دلَّ الدليلُ الذي[959] سيجيءُ عن قريبٍ على أنْ ليستْ للعبدِ قدرةُ الإيجادِ ولا موجِدَ للفعلِ إلا اللهُ تعالى وقد ثَبتَ أنَّه حكيمٌ لا يُتصور منه السفهُ ثبتَ بمجموعِ الدليلَيْنِ أنَّ له[960] في إجادِ كلِّ شيءٍ حكمةٌ بالغةٌ قبيحًا كان الموجَد أو حسنًا وإن كان لا تقفُ على ذلك عقولُنا؛ إذ العقولُ قاصرةٌ عن الإحاطةِ بحكمِ الربوبيةِ والأفهامُ خاسرةٌ عن إدراكِ أسرارِ الألوهيةِ فيجوزُ أنْ يَخلقَ الله تعالى شيئًا لا نعرفُ حكمتَه في ذلك ألا تَرى[961] أنَّ كثيرًا من الأجسامِ لا يُعرفُ وجهُ الحكمةِ فيها فمتى لا نعرفُ وجهها عن خلقِ شيءٍ لا يجوزُ نفيُ الخلقِ عنه.

[952] ق: متصلة.
[953] ل – وأما عن الثالثة.
[954] ل – من جهة أخرى.
[955] ل – إن.
[956] ق – ولا يصح أن يقال العبد مشتركة بين الله وبين عبده فكذا فعل العبد إذا كان كله مضافا إلى الله بجهة التخليق.
[957] ق: موجودا.
[958] ق: يكون.
[959] ق: أنه.
[960] ل – أن له.
[961] ل – ألا ترى.

ثم نقولُ: الحكمةُ ما له عاقبةٌ حميدةٌ والسفهُ ما ليس له عاقبةٌ حميدةٌ، فلِمَ قلتم: أنْ ليسَ لتَخلِيقِ الكفرِ ونحوه[962] عاقبةٌ حميدةٌ، فإنْ قالوا: /[67ظ] لو كان فيه حكمةً لَوَقفنا[963] عليها فقدْ استكبروا في أنفسهم وعتَوْا عُتُوًّا كبيرًا؛ إذْ لَا وقوفَ لهم بعقولِهم الضعيفةِ على كثيرٍ من الحِكَمِ البشريةِ فضلًا عن الحِكَمِ الربوبيةِ فجازَ أنْ يكونَ في خلقِ هذه الأشياءِ[964] حكمةً لا يَقِفُون عليها وإنْ قالوا: مِن الجائزِ أنْ يكونَ فيه حكمةً لا نَقِفُ عليها قُلْنَا حينئذٍ لِمَ[965] أنكرْتم أنْ يكونَ للهِ تعالى في تخليقِ الكفرِ والمعاصي حكمةً قصُرَتْ عنها عقولُكم الضعيفةُ.

وأما الجوابُ عن قولِهم بأنَّه لو كان خالقًا لجازَ وصفُهُ بها، فأجابَ عنه المصنفُ رحمه اللهُ في شرحِه بأنَّا نقولُ: خالقُ كلِّ شيءٍ ويدخُلُ تحتَه أفعالُ الخلقِ كلُّها ولا نقولُ ذلك على التخصيصِ لِمَا أنَّ إضافتَه إلى كليةِ الأشياءِ تجْرِي مجرى التعظيمِ له كقوله: ربُّ العالمينَ و خالقُ السمواتِ والأرضينَ، وإضافتُه إلى شيءٍ خاصٍّ تجرِي مجرى التعظيمِ لذلك الخاصِّ والكفرُ والمعاصي ليس بقابلٍ للتعظيمِ[966] فامتنعتْ الإضافةُ إليهما[967] ولذا لا يجوزُ أنْ يقالَ: خالقُ القردةِ والخنازيرِ.

وأما الجوابُ عن النقليِّ فهو أنْ يقالَ: إنَّه محتملٌ؛ لأنَّ الخلقَ يُذكرُ ويرادُ به الإيجاد ويراد به التقديرُ كقوله: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾[المائدة، 10/5] أيْ يقدرُ وما كان محتملًا لا يكونُ حجةً على أنَّه يجوزُ أنْ يكونَ هذا ردًّا على المشركِينَ بزعمِهم كما قال: ﴿أَيْنَ شُرَكَائِيَ﴾[القصص، 62/28] وإنْ لمْ يتصورْ له شريك.

قوله: (ولنا إلخ.) استدلَّ أهلُ الحقِّ على أنَّ أفعالَ العبادِ بإيجادِ اللهِ تعالى بالعقليِّ والنقليِّ؛ أما النقليُّ فقوله تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ /[68و] الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ۚ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[الرعد، 16/13] فإنه نصٌّ في الرد على من جوَّز خلقَ شيءٍ من غير الله كخلق الله[968] وهو[969] أنه الواحد المنفرد بخلق كلِّ شيء، وكذا قوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ فإنه[970] صريحٌ في أنَّ ما يُسمَّى شَيْئًا فهو مخلوقٌ بخلقهِ وأفعالُه من جملةِ ذلك فيكونُ مخلوقةً لهم على أنَّ الآيةَ مسوقةٌ لمدحِ اللهِ تعالى بما ينفردُ هو به لا يشاركُه فيه غيرهُ بدليلِ

---

[962] ق – ونحوه.
[963] ل: لتوقفنا.
[964] ق: الأفعال.
[965] ق: لو.
[966] ل – لذلك الخاصِ والكفرُ والمعاصي ليس بقابلٍ للتعظيم.
[967] ل – إليهما.
[968] ق – كخلق الله.
[969] ل: بيان.
[970] ق – فإنه.

السابقِ وهو قوله: ﴿لا إله إلا هو﴾ واللاحقُ وهو قوله: ﴿فاعبدوه﴾ فلو جازَ أنْ يكونَ الخلقُ صفةً لغيرِهِ حتى يكونَ معنى الآيةِ 'هو خالقُ كلِّ شيءٍ هو فعلُه أو خالقُ كلِّ شيءٍ ليس بفعلِهِ غيرُه' لبطل التمدُّح، أو يشاركُه في هذا المدحِ كلُّ انسانٍ بل كلُّ[971] ما دبَّ على الأرضِ.

فإنْ قِيلَ: ليس الآيةُ على العمومِ بخروجِ ذاتِ اللهِ تعالى وصفاتِهِ بدلالةِ العقلِ وهو كونهُ خالقًا لذاتِهِ وصفاتِهِ وهو محالٌ فإذا صحَّ خروجُ ذاتِ اللهِ تعالى وصفاتِهِ بالدليلِ صحَّ خروجُ أفعالِ العبادِ بالدليلِ أيضًا وهو أنَّ الآيةَ سِيقتْ للمدحِ كما ذكرتم فبدخولِ فعلِ العبدِ تحتَها يزولُ معنى التمدحُ؛ لأنَّ منْ أفعالِهم ما هو افتراءٌ على اللهِ تعالى ووصفٌ له بما لا يليقُ والمعترِضُ للافتراءِ على نفسهِ والوصفُ بما لا يليقُ بنفسهِ ممتنعٌ في الشاهدِ والممتنعُ في الشاهدِ ممتنع في الغائبِ.

أجيبَ بأنَّ المفهومَ في المتعارَفِ عن مثلِ هذا الخطابِ ألا يَدخُلَ المخاطبُ تحت عموم الخطابِ ليَحتاجَ إلى تخصيصهِ بالدليلِ نحو قولِ الرجلِ: أنا ضاربٌ من في الدارِ، قاهرٌ من في البلدةِ، لا يسبِقُ /[68ظ] إلى الأفهامِ أنْ يكونَ ضاربُ نفسِهِ أو قاهرُ نفسهِ وإنْ ذكرَ بلفظِ العمومِ، وكذا في الأحكامِ إذا قال الرجلُ لامرأتِهِ: طلِّقي من نسائي منْ شِئْتِ، وله أربع نسوةٍ لا تدخلُ المخاطبةُ في هذا الخطابِ حتى لو طلَّقَتْ نفسَها لا يقعُ فكذا هنا.

وأمَّا قوله: فبدخولِ فعل العبد[972] يزولُ[973] معنى التمَدُّحِ قياسًا للشاهدِ على الغائبِ فهو باطلٌ للحوقِ العادةِ هنا وعدمِه ثم مع أنَّ الشركةِ[974] فيه يُخرجُ عن كونهِ مدحًا لِمَا مرّ.

وكذا قوله: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[الصافات، 96/37] وما مصدريةٌ فيكونُ المعنى وعملَكم، ففي إيقاعِ الخلقِ على عملِ العبادِ دليلٌ على أنَّه موجِدٌ لها وفي استنادِ العملِ إلى العبادِ إشارةٌ إلى بطلانِ مذهبِ الجبريةِ؛ لأنَّ الأصلَ في إسنادِ الفعلِ إلى شيءٍ أنْ يكونَ المسنَدُ إليه هو الفاعلُ على الحقيقةِ.

فإنْ قِيلَ: معنى الآيةِ يأبي[975] كونُها مصدريةٌ إباءً جليًا؛ لأنَّ ما قبلَ الآيةِ وهو قوله: ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾[الصافات، 97/37] يدلُّ على أنَّ العابدَ هو الذي صوَّرَهُ وشكَّلَهُ وليسْ للمعبودِ قدرةٌ ذا، فإذًا عبادتُكم للمنحوتِ عبادةُ المخلوقِ[976] وهو مما[977] لا

---

971 ل – كل.
972 ق – العبد.
973 ل + لا.
974 ل: الاشتراك.
975 ق – يأتي.
976 ل + المخلوق.
977 ق – مِنْ.

يرتكِبُهُ عاقلٌ فاللهُ تعالى وَبَّخَهُمْ بعبادتِهِم إياه لكونِها مخلوقِينَ للهِ تعالى وهذا إنما يكونُ إذا كانت ما موصولةً، أما على تقديرِ كونِها مصدريةً يفوتُ المناسبةُ بينه وبين ما قبلَهُ وهو غيرُ خفيٍّ.

أجيبَ عنه بوجْهَيْنِ؛ أحدُهما أنَّ المشركِينَ لَمَّا[978] لم يَعْبُدُوا تلك الأعيانَ إلا بعدَ ما تنحَّتوها كان الداعِي إلى عبادتِهِم عملَهم[979] إياها فكان عملُهم المتصلُ بتلك الأعيانِ معبودَهم، والثاني أنَّه[980] /[69و] على تقديرِ كونِها موصولةً يلزمُ المدعى أيضًا؛ لأنَّ الله تعالى أثبتَ الخلقَ للمعمولِ والجسمُ بدون عملِ العِبادِ لا يكونُ معمولًا فيكونُ[981] العملُ الذي صار به الجسمُ المخلوقُ معمولًا مخلوقَ اللهِ تعالى وهو المطلوبُ.

وكذا قوله: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾[النحل، 17/16] أثنى على نفسِهِ بالخلقِ ولو شارَكَهُ في الخلقِ غيرُه لانتفتْ فائدةُ التمدُّحِ؛ إذ المدحُ يجبُ أنْ يكونَ بصفةٍ يمتازُ الممدوحُ بها عن غيرِهِ.

وأما الدليلُ العقليُّ فهو أنَّ أفعالَ العبادِ لو كانتْ بتخليقِهم لزمَ ثبوتُ المشروطِ بدونَ الشرطِ وفسادُ التالي يدلُ على فسادِ المقَدَّمِ، أما بيانُ الملازمةِ فهو أنَّ عِلْمَ الخالقِ بالمخلوقِ قبلَ حصولِهِ شرطُ قدرةِ التخليقِ والدليل عليه عقليٌّ ونقليٌّ؛ أما العقليٌّ فهو أنَّ العبدَ لو لم يكنْ عالِمًا بتفاصيلِ فعلِهِ لم يكنْ موجِدًا لفعلِهِ باختيارِهِ؛ إذْ لو جازَ ذلك -أيْ إيجادُ الفعلِ بالاختيارِ بدونَ العلمِ-[982] لَانسدَّ علينا بابُ إثباتِ كونِهِ عالِمًا بكلِّ الموجوداتِ لجِواز أنْ يَصْدُرَ عنه العالَمُ مع عدمِ علمِهِ بشيءٍ منه حينئذٍ وهو باطلٌ لما مرّ.

وأما النقليُّ فقوله تعالى: ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِۦٓ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ الصُّدُورِ، أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[الملك، 13/67-14] وجهُ الاستدلالِ به[983] أنَّه تعالى أخبرَ بأنَّ قولَكم وعملَكم على أيِّ سبيلٍ وُجدَ لا يتفاوتُ بالنسبةِ إلى علمِهِ؛ لأنَّه عليم[984] بذات الصدورِ أي /[69ظ] أنَّه عليمٌ بضمائرِكم قبلَ أنْ تَتَرْجَمَ الألسنةُ عنها فكيف لا يعلمُ ما تَتكلم به، ثُمَّ أنكرَ ألا يحيطَ علمًا بالمضمرِ والمسرِّ والمجهر من خلقها -أعني المسر والمضمر والمظهر-[985] حيثُ قال: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ فأخبرَ أولًا أنَّه يعلمُ ما أسرَّ به العبدُ في قلبِهِ

[978] ل: ما.
[979] ق: عليهم.
[980] ل – أنه.
[981] ل + فيكون.
[982] ق – العلم.
[983] ق – به.
[984] ق: عَلِمَهُمْ.
[985] ق – من خلقها أعني المسر والمضمر والمظهر.

وما جهر[986] وقرَّره ثانيًا[987] بقوله: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ أيْ كيفَ لا يعلمُ من خلق[988] ذلك المذكورَ مما أُضْمِرَ في القلبِ وأُظهر في البيانِ[989] من خلقهِ فأثبتَ العلمَ بالمذكور بإثباتِ تخليقهِ فلو جازَ التخليقُ بدونِ العلمِ لم يكن إثباتُه بإثباتِ ما يجوزُ ثبوتُهُ بدونَ العلمِ حكمةً.

فإنْ قِيلَ: لِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ المرادُ ألا يعلمُ من خلق الأجسامَ فيلزمُ منه أنْ يكونَ عالِمًا بهذه الأشياءِ هي أحوالُها.

قلنا: إنَّه لا يلزمُ منْ كونِه خالقًا لغيرِ هذه الأشياءِ كونَه[990] عالِمًا بها؛ لأنَّ منْ يكونُ فاعلًا لشيءٍ لا يجبُ أنْ يكونَ[991] عالِمًا بشيءٍ آخر، أما يلزمُ منْ كونهِ خالقًا لها كونه عالِمًا بها؛ لأنَّ خالقَ الشيءِ يجبُ أنْ يكونَ عالِمًا به.

فإنْ قِيلَ: قدْ قدرْتَ في ألا يَعلمُ مفعولًا على معنى ألا يَعلمُ ذلك المذكورَ مما أُضْمِرَ في القلبِ وأظهر بالبيان مَن خلق، فهلَّا جعلته من قبيل قولهم: هو يعطي ويَمنعُ، وهلَّا كان المعنى لا يكونُ عالِمًا من هو خالقٌ؛ لأنَّ الخلقَ لا يصِحُّ إلا مع العلمِ.

قلتُ: أبتْ ذلك الحالُ التي هي قوله: ﴿وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾؛ لأنَّك لو قلتَ: ألا[992] يكونُ عالِمًا منْ هو خالقٌ وهو اللطيفُ الخبيرُ لم يكنْ معنًى صحيحًا؛ لأن ألا يعلم معتمِدٌ على الحالِ والشيء لا يُوقَّتُ بنفسهِ فلا يقالُ: ألا يعلم وهو عالمٌ /[70و] بكلِّ شيءٍ فثبتَ أنَّ علمَ الخالقِ بالمخلوقِ شرطُ قدرةِ التخليقِ وهو منتفٍ في محلِّ النزاعِ؛ إذْ لا علمَ للعبدِ بكيفيةِ الاختراعِ، وبكيفيةِ خروجهِ من العدمِ إلى الوجودِ، وبما تخرُج عليه من المقاديرِ والأحوالِ؛ إذْ لا علمَ لأحدٍ معلومًا[993] ما تقطَّعَ بفعلهِ منْ أجزاءِ الهواءِ والمكانِ، وبقدرِ ما يشغُلُه من الزمانِ، وربَّما يقصُدُ الانسانُ بفعلهِ شيئًا فيَحْصُلُ ضدُّه، وربما يحصلُ فعلُه على قبيحٍ لا يَعلمُه وكذا يحصلُ على حسنٍ لا يعلمُه كما جُعلَ اعتقادُ الكافرِ والمبتدعِ على قبيحٍ لا علمَ لهما بذلك فإنَّ اعتقادَهما في زعمِهما على غايةِ الحسنِ ونهايةِ الصحةِ.

فلمَّا أقمْنَا الدليلَ على أنَّ الأفعالَ كلَّها مخلوقةُ اللهِ تعالى فنقولُ: إنَّ للعبدِ فعلًا وقدرةً وهو ليس بخالقٍ؛ بل خالقُها هو اللهُ لِمَا مرَّ ولم يَصِرْ العبدُ مضطرًّا بخلقِ اللهِ إياها كما لم يصر بعلمِ اللهِ تعالى أنَّه يفعلُه مضطرًّا؛ لأنَّ في الخروجِ عنْ معلومِ اللهِ تعالى يلزمُ أنْ ينقلبَ علمُه جهلًا وهو محالٌ.

---

[986] ل – فأخبرَ أولًا أنَّه يعلمُ ما أسرَّ به العبدُ في قلبِه وما جهرَ.

[987] ق – ثانيا.

[988] ل – من خلق.

[989] ل: بالبيان.

[990] ق – بهذه الأشياءِ هي أحوالُها. قلنا إنَّه لا يلزمُ منْ كونِه خالقًا لغيرِ هذه الأشياءِ كونه.

[991] ق – يكون.

[992] ل: لا.

[993] ل: لعدد.

فإنْ قِيلَ: يلزمُ مما ذكرْتُم ألا يُضافَ[994] الفعلُ والقدرةُ إلى العبدِ؛ لأنَّ المعنى بفعلِه إيجادُه واختراعُه من العدمِ إلى الوجودِ.

قلنا: لا نمَّ أنَّ الفعلَ هو الإيجادُ؛ بل الفعلُ أعمُّ من الإيجادِ والكسبِ فإنَّ الكسبَ هو ما وقعَ بآلةٍ والخلقُ والإيجادُ وهو ما كان بغير آلة.

وقيل: إنَّ الكسب هو ما وقع المقدور به مع تعذُّر انفراد القادر به، والخلق[995] هو ما وقع المقدور به من حيث يصح انفرادُ القادرِ به والفعلُ يشملُهما؛ لأنَّه عبارةٌ عن صرفِ الممكنِ /[70ظ] من الإمكانِ إلى التحقُّقِ والثبوتِ إلَّا أنَّ الصرفَ من اللهِ تعالى بإيجادِ ما هو مُمْكِنٌ في العقل[996] وجودُه ومن العبدِ مباشرةُ الآلةِ[997] لقصدِ الفعلِ الممكنِ.[998]

والمرادُ بقولِنا: إنَّ للعبدِ فعلًا هو الكسبُ، والتحقيقُ فيه أنْ يقالَ:[999] إنَّ أفعالَ العِبادِ نوعان؛ اضطراريٌّ كحركاتِ المرْتَعِشِ فإنَّها من غيرِ اختيارٍ للعبدِ وقدرتِه فيكونُ هي صفةً للعبدِ لا فعلًا له، واختياريٌّ كالمشيِ فإنَّه بقدرتِه وإرادتِه؛ لأنَّ العبدَ تمكنَ من الفعلِ وتركِه ولا شكَّ أنَّ هذه القدرةَ ليستْ بقدرةِ العبدِ وإرادتِه بل بقدرةِ اللهِ تعالى ومشيئتِه بأنْ خلقَ في العبدِ قوةَ التمكُّنِ على الفعلِ والتركِ والإرادةُ لا بدَّ وأنْ يكونَ تابعةً للشعورِ لمصلحةٍ حقيقةٍ أو ظنيةٍ وأصلُ الشعورِ سواءٌ كان بمصلحةٍ أو غيرِها ليس بقدرةِ العبدِ واختيارِه بل بخلقِ اللهِ تعالى وإرادتِه، ولا تأثيرَ لقدرةِ العبدِ إلا في حركاتِه وسكناتِه وصرفِها إلى ما أُمِرَ به وحاجاتِه، فإذا كان قدرةُ الفعل وأصلُ إرادتِهِ وشعورِهِ بخلقِ اللهِ تعالى يكونُ الأثرُ الصادرُ عنْ قدرةِ العبدِ وإرادتِهِ صادرًا عنْ قدرةِ اللهِ تعالى وإرادتِه صدورَ الأثَرِ عنْ سَبَبِ المسَبّبِ[1000] المقْتَضِي لوجودِهِ وقوة تأثيرِهِ ولكنْ بالنظرِ إلى[1001] أنَّ الأثرَ صدر بتأثيرِ قدرةِ العبدِ على وفقِ إرادتِهِ كان الأثرُ منه، فبالنظرِ إلى الأوَّلِ صحَّ إسنادُهُ إلى اللهِ تعالى، وبالنظرِ إلى الثاني صحَّ نسبتُه إلى العبدِ.

فإنْ قِيلَ: يلزمُ ما ذكرْتُم أنْ يكونَ الكسبُ أيضًا بإيجادِ اللهِ تعالى فيكونُ العبدُ مضطرًا في[1002] فعله.

---

[994] ل: الإنصاف.
[995] ق – هو ما وقع المقدور به مع تعذر انفراد القادر به، والخلق؛ ل – الخلق.
[996] ق: الفعل.
[997] ق – العبد مباشرة الآلة.
[998] ق: ممكن.
[999] ل – أن يقال.
[1000] ل – المسبب.
[1001] ل – إلى.
[1002] ق – في.

أجِيبَ بأنَّه لا سكَّ أن[1003] الكسبَ /[71و] أيضًا بإيجادِ اللهِ تعالى إلا أنَّ[1004] اللهَ تعالى يوجِدُهُ كسبًا وفعلًا له بطريقِ الاختيارِ، كأنَّه مِنْ هذا صارَت مسألةُ خلقِ الأفعالِ مِنْ مُزالِ الأقدامِ، والحقُّ أنَّه في غايةِ الإشكالِ ولصعوبتِه أنْكر السَلَفُ على المتوَغّلِ في البحثِ عنْها؛ إذْ لا يَرغبُ في انتهاجِ[1005] سننِ ميدانِه إلا منْ له الهدايةُ إلى سَواءِ الطريقِ من الحضرةِ القدسيّةِ واستحصالُ الكمالاتِ العمليةِ والعلميةِ وذا لا يكونُ إلا واحدًا بعدَ واحدٍ من الأذكياءِ وواردًا بعد واردٍ من الفضلاءِ جعلَنَا اللهُ وإياكم منْ زُمْرَةِ الُمهْتَدِينَ وعصمنا وإياكم عن السلوكِ في طريقِ العادينَ[1006] المضِلّينَ.[1007]

قوله: **(ودخول مقدور إلخ.)** هذا إشارةٌ إلى بطلانِ أصلِهم وتقريرُه أنْ يقالَ: إنَّ ما ذكرتم منْ امتناعِ دخولِ مقدورٍ واحدٍ تحت قدرةِ قادرينِ[1008] إنما يصحُّ أنْ لو كان دخولُهُ تحت قدرتَيْنِ من جهةٍ واحدةٍ ككون[1009] كلّ واحدٍ مِنْهما قدرةَ الاختراعِ وقدرةَ الاكتسابِ وأمَّا إذا كان من جهتَيْنِ بأنْ يكونَ إحديهما قدرةُ الاختراعِ[1010] والأخرى قدرةُ الاكتسابِ فممنوعٌ، وامتناعُه في محلِ النزاعِ من جهتَيْنِ؛ لأنَّ قدرةَ الاختراعِ من اللهِ وقدرةَ الكسبِ من العبدِ على معنًى أنَّ اللهَ تعالى يوجِدُ الكسبَ في يدِ العبدِ؛ لأنَّ الخالقَ منْ له قدرةٌ في محلِّ قدرةِ غيرِه، واعتبارُهم بالشاهدِ فاسدٌ؛ إذْ لا دليلَ على ثبوتِ التسويةِ بين الغائبِ والشاهدِ وبدونهِ باطلٌ على أنَّه لا قدرةَ لأحدٍ في الشاهدِ /[71ظ] على ما هو خارجٌ عنْ محلِ قدرته فلمْ يتصورْ دخولُ مقدورٍ واحدٍ[1011] تحت قدرةِ قادرينِ، وأيضًا على أصلِهم لا يَمتنعُ دخولُ مقدورٍ واحدٍ تحت قدرةِ قادرينِ؛ لأنَّا لو فرضْنا رجلينِ متساوي القدرة حرَّكا حجرًا فتحرَّكَ كان ما فيه من الحركةِ فعلًا للمحرِّكَيْنِ مقدورًا لهما فلا يمتنعُ دخولُه تحتَهما.

[فصل في المتولدات]

قوله: **(وثبت بهذا أن المتولدات إلخ.)** اعلمْ أنَّ في عبارةِ المصنّفِ[1012] تساهُلًا؛ لأنَّ إطلاقَ المتولِّد على الآثارِ التِّي عقيبَ الأفعالِ يناسبُ قولَ المعتزلةِ حيثُ يُسمُّونَها المتولدةَ ومما يُؤيِّد ما ذكرنا قولُ صاحبِ **الكفايةِ**: القول في نفيِ التوليدِ الهمُّ إلا أنْ يقالَ: إنَّ إطلاقَه عليها على زعمِ الخصمِ ونظيرُه قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ أَيْنَ شُرَكَائِي﴾[فصلت، 47/41]

[1003] ق + يكون.
[1004] ل: لأنَّ.
[1005] ق + في.
[1006] ل: الغاوين.
[1007] ق: المصلين.
[1008] ل – قادرين.
[1009] ق: كان.
[1010] ل – وقدرةَ الاكتسابِ وأمَّا إذا كان من جهتَيْنِ بأنْ يكونَ إحديهما قدرةُ الاختراعِ.
[1011] ق – واحد.
[1012] ل – المصنف.

إذا عرفتَ هذا فنقولُ: قال أهلُ الحقِّ: إنَّ المتولداتِ –أعني الآثارَ التِّي يُوجَدُ عقيبَ أفعالِ العِبادِ– بمجردِ العادةِ كالألمِ عقيب الضربِ والانكسارِ في الزجاج عقيبَ الكسرِ حاصلةٌ بإيجادِ اللهِ تعالى وإحداثِه لا بفعلِ العبدِ واكتسابِه واستدلُّوا عليه بما مرَّ مِنْ امتناعِ قدرةِ العبدِ على الإيجادِ، ولأنَّها لو كانتْ حاصلةً بفعلِ العبدِ فلا يَخْلُو إما أنْ كانتْ بالقدرةِ التِّي فعَلَ بها أو بقدرةٍ آخَرَ وكلُّ ذلك باطلٌ لانعدامِ التمكُّنِ من الامتناعِ عن حصولِ الألمِ مثلًا بعد ما وُجِدَ منه الفعلُ قبلَ حصولِ المتولِّدِ، والقادرُ متمكِّنٌ من الامتناعِ عن حصولهِ وتحصيلِ ضدِّهِ بدلًا عنه قبلَ حصولِ[1013] الفعلِ /[72و] والعبدُ لَمَّا لم يقدرْ على ضدِّهِ بدلًا عنه دلَّ على[1014] أنَّه لا يقدرُ عليه بقدرةٍ خاصَّةٍ له، وأيضًا لو كانتْ بالقدرةِ التِّي فعلَ بها لكانتْ تلك القدرةُ سابقةً على هذا الأثرِ لاقترانها بالفعلِ على ما مرَّ ويستحيلُ بقائُها إلى وقتِ وجودِ الأثرِ لما مرَّ مِنْ امتناعِ بقاءِ العرضِ.

وذهبتْ عامةُ المعتزلةِ إلى أنَّها حصلتْ بإيجادِ فاعلِها لا صنعَ للهِ تعالى فيها ويُسمُّونَها الأفعالَ المتولِّدَةَ، وشبهتهم أنَّ هذه الآثارَ يوجَدُ على وفقِ إرادةِ فاعلِ السببِ وقصدِه فيكونُ حاصلةً بإيجادِهِ، ولذا يُلَامُ[1015] مسبِّبُها[1016] ويُؤَاخَذ بها في الدنيا ويُعاقَب عليها في العقبى ولو لم يكنْ حاصلةً بفعلِهِ لكانَ هذا ظلمًا وسفهًا على أنَّه لو كانتْ بإيجادِ اللهِ تعالى لَمَا أُضيفتْ إلى العبدِ حكمًا وعُرفًا.

أجيبَ بأنَّا لا نمَّ وجودَها على وفقِ إرادتِهِ فربَّما يقصُدُ الجارحُ أنْ يكونَ الجرحُ غيرَ سارٍ إلى الموتِ ويحصُلُ بخلافِهِ وربما يقصد أن يكون مشيُه غيرَ متعب ويكون بخلافه، وكذا الكافرُ يؤاثِرُ الكفرَ على قصد أنْ يكونَ كفرُه حسنًا ولم يحصلْ على موافقةِ قصدِهِ؛ لكنَّ اللهَ تعالى أجرى العادةَ بخلقِها عقيبَ تلك الأفعالِ مع جوازِ ألا يخلقَ بطريقِ نقضِ العادةِ معجزةً لنبيٍّ وكرامةً لوليٍّ.

وأما الجواب عن قولهم: أنه لو كانت بإيجاده[1017] تعالى لَمَا أضيف إلى العبد، فنقول: إضافتها عرفًا للزومها قصدَه ومباشرتِه عادةً وحكمًا وشرعًا لقصده إياها ومباشرةِ سببها، ونظيرُ هذا /[72ظ] مَن شقَّ زقَّ انسانٍ وسال دُهْنَه يؤاخَذ به عرفًا وشرعًا وإن كان السيلان غير مضاف إليه حقيقة؛ لأن الله تعالى لما أجرى[1018] العادة بخلق السيلان في الدُهن[1019] عقيبَ[1020] شقِّ الزقِّ أضيف إلى الشاقِّ عرفًا ويؤاخَذ به شرعًا فكذا هذا.

[1013] ل – قبل حصول.
[1014] ل – على.
[1015] ل: يلزم.
[1016] ل: فاعل سببها.
[1017] ل: الله.
[1018] ق: جرى.
[1019] ق: الذهن.
[1020] ل: عند.

[فصل في أنَّ المقتولَ ميّت بأجله]

قوله: (وأن المقتول إلخ.) هذا عطفٌ على قوله: أن[1021] المتولّدات، أي بما ذكرْنا من أنَّ العبدَ لا يَقدر على الإيجاد ثبت أنَّ المقتولَ ميّتٌ بأجلِه.

فإنْ قيل: الموتُ أيضًا أثرٌ تَحصل عقيبَ الفعل فتناوله قوله: أن المتولدات مخلوقة الله، فلِمَ أَفْرَدَهُ بالذكر؟

أجيب: بأنَّه وإنْ كان كذٰلك إلا أنَّه يُخالِف سائرَ الأثرِ[1022] ولذا اختلف المخالفُ لنا فيه كما سيجيء ذكره[1023]، وإنَّما قلنا: المقتولُ[1024] ميتٌ بأجلِه؛ لأنّ القتلَ حينئذٍ فعلٌ يُحدِثه الله تعالى عقيبَه في الحيوان[1025] الموتَ وأثرُها[1026] انزهاقُ الروح فيكون الموتُ بخلق الله تعالى لا بصنع القاتلِ في المحلّ.

فإن قيل: الخلق عبارةٌ عن إيجاد المعدوم، والإماتةُ عن إعدامِ الموجود فلا يَصدُق على الموت أنَّه مخلوقٌ ولذا أوَّل المفسّرون قولَه تعالى: ﴿خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾[الملك، 2/67] بقَدَّرَ.

أجيب: بأنَّ الموت عبارةٌ عن زوال الحياة وذا لا يكون إلا بمُزِيلٍ فالكلام فيه.

قال الكعبي من المعتزلة: إنّ القتل غيرُ الموت؛ لأنَّه من فعل الله[1027] بخلاف القتل فإنَّه من فعل العبد فكان المقتولُ غيرَ ميتٍ.

وقال غيره منهم: أن في المقتول معنيَيْن: أحدُهما من /[73و] الله تعالى وهو الموت، والآخر من العبد وهو القتل. ومنشأُ الخلاف بينهم وبين أهل الحقِّ كونُ أفعال العباد بإيجادهم أو بإيجاد الله تعالى.

وإذا تقرّر هذا فنقول: قال أهل الحق: إنَّ المقتولَ ميت بأجله ولا أجلَ له سواه بناءً على أصلِهم أنّ انزهاقَ الروح والموتَ بخلق الله تعالى ولا صنعَ للعبد فيه ويُؤَكِّدوا أصلَهم بدليلٍ عقليٍّ ونقليٍّ؛ أمّا العقليُّ: فهو أنّ الله لَمَّا كان عالِمًا أنَّه يُقتل جعل قتلَه أجلَه ولا يَليق به تعالى أنْ يَجعلَ له[1028] أجلًا يَعلم أنَّه لا يَعيش إليه البتّة أو يجعلَ أجلَه أحَدَ أمرين كفعل الجُهَّال بالعواقب.

[1021] ق: أي.
[1022] ل - الأثر.
[1023] ل: ذكرًا.
[1024] ق + بأنَّ.
[1025] ل: الإخوان.
[1026] ق - وأثرها.
[1027] ق - الله.
[1028] ق - له.

وأمَّا النقليُّ: فقوله تعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً ۖ وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾[الأعراف، 34/7] وقوله عليه السلام: «إنّ الله تعالى بعَث ملكًا فيكتب عملَه ورزقَه وأجلَه وسعادتَه وشقاوتَه»[1029]

وقال أبو الهذيل من المعتزلة: المقتولُ ميت بأجله وهذا؛ لأنَّه لو لمْ يُقتَل لَمات بأجله في وقتِ قتله؛[1030] إذْ لو جاز أنْ يَعيشَ لكان قاتلُه مقدِّمًا أجلَه؛ لكنَّ التاليَ باطل لقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً ۖ وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾.

وهذا باطل لِمَا مرَّ مِن أنَّه تعالى لَمَّا عَلِم أنَّه يُقتَل لا بدَّ أنْ يكونَ قتلُه أجلَه لئلَّا يَلزمَ التبدُّلُ في علمه.

وقال الباقون منهم: إن[1031] المقتولَ مقطوعٌ أجلُه ولو[1032] لمْ يُقتل لَعاش إلى أجله فله الأجلان، وهذا القول باطلٌ؛ لأنَّه يؤدِّي إلى أنْ يكونَ قدرةُ العبد مانعةً عن إبقاء الله تعالى عبدَه إلى ما جعله أجلًا له /[73ظ] وهو محال لِمَا فيه من العجز.

فإن قيل: لو كان المقتولُ ميتًا بأجله ولا فعلَ للعبد في انزهاق روحِه لَكان القصاصُ والضمانُ على القاتل ظلمًا؛ إذْ لا فعلَ له فيه.

قلنا: ممنوعٌ؛ لأنَّه لِارتكابه المنهيَّ عنه، ومباشرتِه في محلِّ قدرته فعلًا أَجرَى الله تعالى العادةَ بتخليقِ الموتِ عقيبه.

[فصل في أنَّه تعالى مريدٌ للطاعة والمعصية]

قوله: (**وأنه مريد لجميع الكائنات إلخ.**) هذا أيضًا عطفٌ على قوله: إنّ المقتول، أي: ثبت بما ذكرْنا مِن أنَّ الإيجادَ والخلقَ مخصوص بالله ولا قدرةَ للعبد على الإيجاد أنَّه تعالى مريدٌ لجميع الكائنات سواءٌ كانت تلك الكائنات عينًا أو عرضًا وسواءٌ كانت طاعةً أو معصيةً وما يؤيِّدُه هذا الأصلَ عقلٌ ونقلٌ؛ أمَّا العقل فلأنَّ الله تعالى موجِدٌ[1033] لجميع الكائنات ومبدِعُها على سبيل الاختيار وكلُّ مَن أوجدها على سبيل الاختيار[1034] فهو مريد لها ضرورةً، يُنتِج أنَّه مريد لجميع الكائنات وهو المطلوب.

ولأنَّ الله تعالى علِم من الكافر الذي يموتُ على كفره كأبي جهلٍ مثلًا عدمَ إيمانه لوقوعِه فامتَنع وجودُ إيمانه[1035] [لِأَنَّهُ] لو جاز وجودُه لَجاز أن يَنقلب علمُه تعالى جهلًا، وإذا امتنع وجود إيمانه[1036] فلا يتعلَّق الإرادةُ بإيمانه لِاستحالة إرادةِ الشيء ممَّن يَعلم استحالتَه فثبت أنَّ كلَّ ما لا يُريده لا يقع فينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: كلُّ ما يقع فهو مريد له، كان هذا مستنبَطًا بما أَلزم أبو حنيفة رحمه الله طائفةً

[1029] **البخاري**، 133/4(3332)؛ **السنن الكبرى**، 692/7(15423).
[1030] ق + أجله.
[1031] ق – إن.
[1032] ق – لو.
[1033] ق: موجود.
[1034] ل – وكل من أوجدها على سبيل الاختيار.
[1035] ل + لوقوعه فامتَنع وجود إيمانه.
[1036] ل – لو جاز وجوده لَجاز أن يَنقلب علمه تعالى جهلًا، وإذا امتنع وجود إيمانه.

من القَدَرِيَّة من أهل عصره، حكي: أنَّه دخل جماعةٌ منهم على أبي حنيفة /[74و] شاهِرِين سيوفَهم وقالوا: أنتَ الذي تزعُم أنَّ الله تعالى شاء الكفرَ مِن عباده ثُمَّ عاقَبَهم[1037] على ذلك فقال: تحارِبوني بسيوفِكم أو تناظِروني بعقولِكم، فقالوا: نناظِرُك بعقولِنا، فقال: اغمِدوا سيوفكم[1038] حتى أُكلِّمُكم، فغمِدوا سيوفَهم فقال لهم: أخبروني هل علِم الله في الأزل ما يوجَد مِن هؤلاء الكفرة أم لا؟ فلمْ يُمكنُهم إنكارُ علم الله فقالوا: نعم، قال: فإذا عَلم منهم الكفرَ كيف تقولون هل شاء أنْ يُحقِّقَ علمَه كما علم أو شاء أنْ يصيرَ علمَه جهلًا، فتأمَّلوا كلامَه وعرفوا صِحَّةَ قوله وبطلانَ مذهبِهم فرجعوا عن ذلك وتابوا.

فإن قيل: فعلى هذا يَلزم أنْ يكونَ النبيُّ عليه السلام غيرَ مريدٍ لإيمان الكافر وإلَّا يلزم أنْ يكونَ مريدًا لتجهيل الله تعالى ولا قائلَ به.

قلنا: إنَّما يُريد إيمانَ مَن يرجو أنَّ الله تعالى أراد منه الإيمان وعلمه في المستقبل فأمَّا لو علم أنَّ الله تعالى علم منه أنَّه يموت على الكفر وأراد منه لا يريد إيمانَه ولا يسأل من الله أنْ يهديَه كما قال الله تعالى حكايةً عن إبراهيمَ عليه السلام في حق أبيه: ﴿فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِّلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ﴾[التوبة، 114/9] فكذا فيما نحن بصدده، ولأنَّ الكفرَ لو لمْ تكن بمشيئة الله تعالى بَل بمشيئة الكافر لَكان مشيئةُ الكافر أَنفذَ من مشيئة الله تعالى؛ لأنَّه إذا لم تكن منه تعالى مشيئةُ الكفر تكون مشيئةُ الإيمان ضرورةً فإذا لم يوجَد من الكافر الإيمانُ كان مشيئةُ الكافر أنفذَ منه[1039] وهي أمارةُ كونِه عاجزًا مقهورًا، وإليه ينظر قول علي بن أبي طالب رحمه الله حين سئل عن هذه المسألة، /[74ظ] فقيل: هل شاء الله أن يعصي فعصى قسرًا[1040] أي قهرًا.

فإن قيل: لا نم أنَّ انعدامَ ما شاء ووجودُ ما لا يشاء يدلُّ على أنَّه عاجز وضعيف وإنَّما يدلُّ عليه أن لو لَمْ يكن له قدرةٌ على إيجاد ما شاء ودفعِ وجود ما لا يشاء[1041] وليس كذلك فإنَّ له قدرةٌ على إيجاد إيمان كلِّ[1042] كافر جبرًا وقدرةً على دفع كلِّ كفر جبرًا ومَن وصفه هذا لا يوصَف بالعجز والضعف.

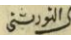
[1037] ق: عقبهم.
[1038] ق – أو تناظروني بعقولكم، فقالوا: نناظرك بعقولنا، فقال: اغمروا سيوفكم.
[1039] ل – منه.
[1040] ق: قصرا.
[1041] ق – يدلُّ على أنَّه عاجز وضعيف وإنَّما يدل عليه لو لَمْ يكن له قدرةٌ على إيجاد ما شاء ودفعِ وجود ما لا يشاء.
[1042] ق – كل.

أجيب: بأنَّه لو شاء إيمانَهم بطريق الجبر فحصل لَمَا كان الإيمانُ الحاصلُ جبرًا هو الإيمانُ الذي أراده تعالى منهم؛ لأنَّه هو الإيمان الاختياريُّ الذي يَستحقُّون[1043] به الثوابَ ويَنجُون به عن العذابِ والإيمانُ الحاصلُ جبرًا لا يكون هذا الإيمانَ؛ لأنَّ المؤمنَ جبرًا لا يَستحقُّ الثوابَ بل العذاب، وأمَّا النقليُّ فسيذكر إن شاء الله تعالى.

قوله: **(إلا أن الطاعة)**[1044] استثناءٌ منقطع؛ إذ ليس فيه الإخراجُ و[1045]في عبارة المتن أَدنى جوازِه[1046] لا يخفى على المتأمِّل فيها، والحاصل أنَّ كلَّ حادثٍ بإرادة الله تعالى لكن ما كان منه حسنًا مثلَ الطاعة يتعلق به أيضًا رضاه ومَحبتُه وقضاؤُه وقدرُه[1047] وما كان فيه قبيحًا كالمعصية والكفر يتعلق به قضاؤُه وتقديرُه[1048] كمَا يتعلق به إرادتُه ومشيئتُه[1049] ولا يتعلق به أمرُه ورضاه ومحبتُه؛ بل يتعلق به سخطُهُ وكراهتُه؛ لأن محبتَه ورضاه يَرجِعان إلى كون الشيء عنده مستحسنًا وذلك يَليق بالطاعة دون المعاصي.

فإن قيل: إذا لم يتعلَّقْ أمره بما هو قبيحٌ هل يتعلق بضدِّه أمْ لا، مثلًا إذا لم يأمرْ الكافر بالكفر فهل يأمرُه بالإيمان أمْ لا، ولا سبيلَ إلى الثاني؛ لأنَّه يلزم أنْ يكونَ فرعونُ وأبو جهل /[75و] غيرَ مأمورين بالإيمان ولا قائلَ به فإذن كان آمِرًا به فيلزم تكليفُ ما لا يُطاق؛ لأنَّه عَلِمَ عدمَ إيمانه فيكون إيمانه ممتنعًا محالًا؛ إذ لو فرضْنا وقوعَه يَلزم انقلابَ العلم جهلًا وكلُّ ما[1050] يَلزم مِن فرْض وقوعه محالٌ فهو محال فيكون الأمر به[1051] تكليفَ ما لا يطاق.

قلنا: لا نم أنَّه تكليفُ ما لا يطاق فإنَّ إبراهيم عليه السلام مأمورٌ بذَبح ولده ولذا قال ولدُه: افعل ما تؤمر، والله تعالى علم بعدم وقوع الذبح ولا يريد أنْ يوجِدَه وسيجيء التحقيق فيه. ثمَّ[1052] الدليلُ على أنَّ القضاءَ والقدرَ يتعلَّقان بجميع الكائناتِ قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[القمر، 49/54] فإنَّه في إفادة العموم صريح.

وقوله عليه السلام: «وتؤمن بالقدر خيره وشره»[1053] قال النورشني: «

» أي تؤمن بما أَخبره الله تعالى أنَّه عالم بما هم عالِمون له وحاكم بما هم صائرون إليه ولا يُمكن أنْ يكونَ خلافَ علمٍ أو حكمٍ، أو يقالُ أنْ تخبرَ بما أَخبر الله تعالى عن تقدُّم علمه تعالى بما

[1043] ل: يستحلفون.
[1044] ق: لأن إلا الطاعة.
[1045] ل – و.
[1046] ل: حرارة.
[1047] ل: تقديره.
[1048] ل – وما كان فيه قبيحًا كالمعصية والكفر يتعلق به قضائه وتقديره.
[1049] ل – إرادته ومشيئته.
[1050] ل + لا.
[1051] ق – به.
[1052] ل – ثم.
[1053] **مسند أحمد**، 378/37(22705)؛ **المعجم الأوسط** للطبراني، 249/6(6318).

يكون مِن أفعال العباد واكتسابهم وصدورِها عن تقدير خلقِ خيرِها وشرِّها، فالفرق بينهما أنَّ القدرَ هو أنْ يكونَ جميعُ الموجودات في الأزل في عِلم الله تعالى[1054] على سبيل الإبداع إجمالًا وعليه كلامُ الراغب حيثُ قال: القضاء من الله تعالى أَخصَّ من القدر؛ لأنَّه الفصلُ بين التقدير والقدر هو التقدير والقضاء هو التفصيل والقطع.[1055]

وقد ذكر بعض العلماء أن القدر بمنزلة المعدِّ مهيأٌ للكيل والقضاءُ بمنزلة الكيلِ هذا ما قيل،[1056] وقد ذكر بعض العلماء على عكس هذا، قال بعض شارحي الطوالع في خُطبة القضاء: هو العلمُ بجميع الموجودات في الأزل بأَنْ يكونَ صور جميعِ الموجودات /[75ظ] مجتمعةً في العالَمِ العقليِّ على سبيل الإبداع إجمالًا، والقدرُ هو وجودها في موادِّها الخارجيةِ مفصلةً واحدًا بعد واحد على ما سبق به العلمُ الأزليُّ كما جاء في التنزيل في قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾[الحجر، 21/15].

وفيه بحث؛ لأنَّ أبا عبيْدة قال لعمر رضي الله عنه لما أراد الفرار من الطاعون: أ تَفِرُّ من القضاء، قال: أَفِرُّ من قضاء الله إلى قدره،[1057] تنبيهًا على أنَّ القدر ما لم يكن قضاءً فمرجوٌّ أنْ يدفعَه الله فإذا قضى فلا مدفِعَ له كذا ذكره بعض العلماء.

قوله: **(وعند الأشعري إلخ.)** ذهب أبو الحسن الأشعري إلى أنَّ المحبةَ والرضاءَ بمعنى الإرادة فيَعُمَّان كلَّ موجودٍ كالإرادة.

وذهب المعتزلة إلى أنَّ الله تعالى يريد من أفعال عباده ما هو خيرٌ وطاعةٌ ولا يُريد ما هو شرٌّ ومعصيةٌ فكلُّ ما أمَر به أراد وجودَه وإنْ علم أنه لا يُوجَدُ وما نهى عنه أراد ألا يوجدَ وإنْ علم وجودَه فلمَّا أمر فرعونَ بالإيمان أراد منه الإيمانَ ولَمَّا نهاه عن الكفر لم يُرد منه الكفرَ.

وعندنا كلُّ ما تعلَّق بوجوده علمُه تعالى تعلق به إرادتُه سواءٌ أمَر به أو لم يأمُرْ وكلُّ ما تعلق بعدم وجوده علمُه لم يتعلق إرادتُه به سواء أمر به أو لم يأمر.[1058]

ثمَّ اختلفوا فيما بينهم في الأمر المباحِ هل هو مراد له أم لا؟ قالت البغداديَّة منهم: إنَّه لا يوصَف بالإرادة حقيقةً؛ بل يوصف بها مجازًا فإذا قيل: أراد[1059] الله كذا، فإذا أُضيف إلى فعله كان المراد أنَّه فعَله وإنْ أضيف إلى فعل غيْرِه كان المرادُ أنَّه أمر به، والمباحاتُ ليست بفعل الله ولا هو /[76و] مأمورٌ بها فلا تكون مرادةً له.[1060]

[1054] ق – الله تعالى.

[1055] **المفردات في غريب القرآن** للأصفهاني، ص.675.

[1056] ق – وقد ذكر بعض العلماء أن القدر بمنزلة المعد مهيأ للكيل والقضاء بمنزلة الكيل هذا ما قيل.

[1057] **البخاري**، 130/7(5729)؛ **المسلم**، 1740/4(2219).

[1058] ق – وكل ما تعلق بعدم وجوده علمه لم يتعلق إرادته به سواء أمر به أو لم يأمر.

[1059] ق + إذا.

[1060] ل: به.

وقال غيرهم: كلُّ ما كان منهيًّا لا يصلح أنْ يكونَ مرادًا والمباحُ غير منهيٍّ فيكون داخلًا تحت الإرادة.

واستدلُّوا على أنَّ الله تعالى ليس بمرِيد ما هو شرٌّ ومعصيةٌ مِن أفعالهم بالعقل والنقل؛ أمَّا العقل فمِن وجوه،

أحدُها: أنَّ الكفرَ والمعاصيَ سفهٌ ومريدُ السفه سفيهٌ في الشاهد الذي هو دليل الغائب فلا يكون مريدًا لهما، وأيضًا مِن أفعالهم ما هو شتمُ الله تعالى والافتراءُ عليه ومريدُ شتمِ نفسِه والافتراءِ عليه سفيهٌ تعالى الله عن ذلك علُوًّا كبيرًا.

والثاني: أنَّه لو كان الكفر والمعصية مرادًا[1061] لله تعالى لم يمكن الخروج عن إرادتِه ومشيئته فيكون العبد مجبورًا في الكفر والمعصية فحينئذٍ إمَّا أنْ يكونَ معذورًا وفيه إبطال الوعيد، أو يكونَ معاقَبًا عليه وفيه نسبةُ الجورِ والظلمِ إلى الله تعالى وهو تكليفُ ما لا يطاق.

والثالث: أنَّ الكفرَ لو كان مرادًا لكان الكافرُ مطيعًا بكفره؛ لأنَّ الطاعةَ تحصيلُ مراد المطاع؛ لكنَّ التاليَ باطل فالمقدَّم مثلُه.

الرابع: أنَّ الإرادةَ ملزومة للأمر فلو تحقَّق الإرادةُ بالكفر لَتتحققَ الأمر به؛ لأنَّ تحققَ الملزوم ملزِم[1062] لِتحقُّقِ اللازم؛ لكن التاليَ منتفٍ بالاتفاق.

وأمَّا النقل فقوله تعالى: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾[غافر، 31/40] نصٌّ منه تعالى على نفيِ إرادةِ الظلم للعباد فقولُه في المتن: لقوله تعالى، تعليلُ قوله: دون المعصية، وكذا قوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[البقرة، 185/2].

والجواب عن شُبهتِهم العقليةِ: أمَّا عن الأولى فنقول: لا نم أنَّ مريدَ السفه سفيهٌ؛ /[76ظ] لأنَّ السفيهَ مَن ليس لفعله عاقبةٌ حميدة، وإذا كان لإرادةِ السفهِ عاقبةٌ حميدةٌ[1063] كانت حكمةً لِمَا مرَّ، واعتبارُهم بالشاهد فاسدٌ أيضًا؛ إذ لا دليلَ على التسوية بيْن الشاهد والغائب، أمَّا قولهم: مريدُ شتم نفسه سفيهٌ،[1064] فنقول: إنَّما يكون سفيهًا أنْ لو التحق به عارُ الشتم؛ لأنَّه لم يَقُمْ دلالةُ برائِتِه عمَّا شتم به فيكون مريدًا للحوق العارِ بنفسه فيكون سفيهًا، والله تعالى أقام دلالةَ براتِه عمَّا شتم به[1065] حيث قال: ﴿وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾[الإسراء، 43/17] فلا يلتحق به عارُ شاتمِه الذي هو عدوُّه وإرادةُ إلحاق العارِ بعدوِّه حكمةٌ وليس بسفهٍ.

[1061] ق: من إرادة.

[1062] ل: ملزوم.

[1063] ل – وإذا كان لإرادة السفه عاقبة حميدة.

[1064] ل – سفيه.

[1065] ل – فيكون مريدًا للحوق العار بنفسه فيكون سفيهًا والله تعالى أقام دلالةَ براتِه عمَّا شتم به.

وأما الثانية فنقول: قولكم: إذا لم يُمكن الخروج عن إرادته يكون العبد مجبورًا ممنوعٌ؛ لأنه تعالى أراد منهم الأفعالَ[1066] الاختياريةَ فلا يصِيرون بها مجبورِين كما أنهم لا يصِيرون بعلمه مجبورِين وإنْ كان الخروج عن علمه محالًا لِمَا أنَّه تعالى علِم أنهم يفعلون ما يفعلون باختيارهم فكذا هذا.

وأمَّا عن الثالثة فبمنع الملازمة قولهم: لأن الطاعةَ تحصيلُ مرادِ المطاع، قلنا: لا نم؛ لأنَّ[1067] الطاعةَ هي موافقةُ الأمر والأمرُ غيرُ الإرادة.

وأمَّا عن الشبهة الرابعة فنقول: قولهم: أن الإرادة ملزومةٌ للأمر ممنوعٌ وتحقيقُه يذكر عن قريب.

وأما الجواب عن النقل هو ما أشار إليه المصنف رحمه الله وتقرَّر في موضعه إن شاء الله تعالى.

قوله: **(ونتمسك بما روي إلخ.)** هذا إشارة إلى ما استدلُّوا به مِن النقليِّ على مطلوبهم تقديره أنْ يقالَ: الدليل على أنه مريدُ الكفرِ والمعصيةِ /[77و] ما روي عن[1068] النبي عليه السلام وكذا عن جميع الأمة[1069] من الصحابة والتابعين وهو قوله عليه السلام : «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن»[1070] فإنه دليلٌ ظاهرٌ على صحة ما ذهبْنا إليه وبطلانِ قولِ مخالفِنا؛ إذ الإجماع حجةٌ موجِبة للعلم قطعًا، وقوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾[الأنعام، 125/6] فإنه صريحٌ في أنه يُريد ضلالَ البعض وقوله تعالى حكايةً عن نوح: ﴿إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾[هود، 34/11] فإنه عليه السلام أخبر أنه تعالى يريد أنْ يغويَهم،[1071] وقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا﴾[الأنعام، 107/6] أي لو شاء الله عدم شركِهم ما أشركوا؛ لكن أشركوا فلم يكن مشيئته بعدم شركهم بل بشركهم،[1072] وقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ﴾[الأنعام، 35/6] ولو شاء جمَعهم على الهدى لجمعهم عليه؛ لكنْ لا يجمعَهم فيكون مشيئتُه بعدم جمعهم عليه، وغير ذلك من الآيات الدالة على تعلُّق إرادته ومشيئتِه بالكفر والمعصية كقوله: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾[السجدة، 13/32]، ﴿فَإِن يَشَإِ اللَّهُ يَخْتِمْ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾[الشورى، 24/42]، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ﴾[يونس، 99/10].

[1066] ق – الأفعال.
[1067] ق: أنَّ.
[1068] ل – عن.
[1069] ل: الأمم.
[1070] **أبي داوود،** 319/4(5075)؛ **السنن الكبرى** للنسائي، 10/9(9756).
[1071] ق: يغويكم.
[1072] ق – وقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا﴾[الأنعام، 107/6] أي لو شاء الله عدم شركهم ما أشركوا لكن أشركوا فلم يكن مشيئته بعدم شركهم بل بشركهم.

واعترض المعتزلة: بأن المرادَ بالمشيئة المذكورةِ في الآيات مشيئةُ الجبر أي ولو شاء الله لَأَجْبَرَهُمْ على الهدى، ولو شاء ربُّك لآمنوا جبرًا، وامتنعوا عن الشرك قهرًا ولو شاء عدمَ شركهم جبرًا ما أشركوا وكذا البواقي.

وفسَّرها -أعني[1073] المشيئةَ الجبرَ- أبو الهذيلِ العلافُ ومَن تابعَهُ: بأنها هي أنْ يخلقَ الله فيهم الإيمانَ جبرًا بدون اختيارِهم فيوجَدُ الإيمانُ ويندفعُ الكفرُ، وزعم الجُبائيُّ منهم هي أنْ يخلقَ الله فيهم[1074] علمًا ضروريًّا فيؤمنون حينئذٍ.

أجيب: /[77ظ] بأن هذا الاعتراضَ فاسدٌ؛ لأنَّ المؤمنَ عندهم هو فاعلُ الإيمان والكافرُ فاعلُ الكفر لا مَن قام به الإيمانُ كالمتكلِّم هو مَن خلق لا مَن قام به الكلام، وكذا أَبَوْا أن يكونَ الله تعالى خالقًا لأفعال العباد لئلّا يكونَ موصوفًا بها فحينئذٍ لو خلق إيمانَهم لَكان المؤمِن هو الله تعالى لا الكفرةُ وهو أراد إيمانَهم لا إيمانَ نفسِه، وإذا كان المؤمن بذلك الإيمان هو اللهُ تعالى على أصلهم لَكَانَ الله مُؤتيًا بهدى نفسِه لا لنفس الكافر فيكون مناقِضًا لظاهر الآية حيث قال: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ﴾، ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ هذا على تفسير العلّاف.

وأما على تفسير الجبائي: فهو فاسد أيضًا؛ لأن العلمَ بصحة الإيمان غيرُ الإيمان فلا يلزم من العلم بصحة الإيمان حصولُه بدليل[1075] تحقُّقِه بدون الإيمان لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[البقرة، 146/2] مع أن قوله «ما شاء الله إلخ.» لا يحتمل تأويلَ مشيئةِ الجبر إنْ استقام في أحدِ شطريْه وهو قوله: «ما شاء الله كان»[1076] ولكن لم يستقم في الشطر الأخير وهو قوله: «ما لم يشأْ لم يكن»؛ لأنه لم يشأْ الأفعالَ الاختيارية التي هي الطاعةُ جبرًا ومع ذلك كانت.

قوله: **(وتأويل ما هو إلخ.)** هذا إشارة إلى جوابِ ما استدلوا به مِن النقليِّ على المطلوب تقريره أنْ يقالَ: لَمَّا استدلَلْنا بالعقلي والنقلي على أن الكفرَ والمعصيةَ مرادُ الله وجب /[78و] تأويلُ ما ورد بخلافه فنقول: قولُه: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ مأوَّلٌ بأن اللهَ تعالى لا يريد أن يظلمَ أحدًا؛ لأن أهل اللغة قالوا:[1077] إذا قال الرجل: لا[1078] أريد ظلمًا لك بغير[1079] الإضافة كان معناه لا أريد أن أَظلِمَك، وإذا قال: لا أريد ظُلْمَك بالإضافة كان معناه لا أريد أنْ تظلم أنت، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ الآيةَ ورد في

[1073] ل: على.
[1074] ق – الله فيهم.
[1075] ل – بدليل.
[1076] ق – كان.
[1077] ل – قالوا.
[1078] ل – لا.
[1079] ل – بغير.

بيان رُخصةِ المريضِ والمسافِرِ بالإفطار في رمضانَ فيكون المرادُ والله أعلم يريد الله بهذا الترخُّص تيسيرَ الأمر عليكم لا تعسيرَه فلا يلزم نفيُ إرادة العسر مطلقًا.

قوله: **(فالحاصل إلخ.)** يعني الحاصلُ ممَّا ذكرنا[1080] [مِنْ] أنَّ الكفرَ والمعصيةَ مرادُ الله أم لا، هو أنَّ الإرادةَ تلازِمِ الأمرَ أو الفعلَ فمَن ذهب إلى أنَّها تلازِمِ الأمرَ زعم أن الكفرَ والمعصيةَ غيرُ مراد الله تعالى فكلُّ ما هو[1081] مأمور عندهم مرادٌ وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: كلُّ ما ليس بمرادٍ ليس بمأمورٍ وهو باطل؛ لأنه لو كان كذلك لَمَا انفكَّ الأمرُ عن الإرادة؛ لكن قد ينفكُّ عنها كما أنَّ إبراهيمَ مأمورٌ بذبح الولد وليس ذبحُه مراد الله تعالى فإذا جاز انفكاكُ الأمر عن الإرادة جاز أن يكونَ الكفرُ مرادًا وإن لم يكنْ مأمورًا.

هذا تقرير ما في المتن وما يُفهم مِن شرحه وفيه بحثٌ؛ لأنَّ ما نقله عنهم مخالفُ ما نقله غيرُه عنهم فإنَّ صاحب **الطوالع**[1082] قال:[1083] احتجَّتْ المعتزلة بأنَّ الكفر غيرُ مأمور به فلا يكون مرادًا؛ إذ الإرادة إمَّا مدلولُ الأمر أو ملزومُه، وتقرير كلامِهم على هذا أنَّ الكفرَ غيرَ مأمور به اتفاقًا فلا يكون مرادًا؛ إذ لو كان مرادًا لَكان مأمورًا به فجَعَلَ الإرادةَ ملزومةً، والمصنفُ لازِمةً وهو غير صحيحٍ؛ لأنهم /[78ظ] يُثْبِتون عدمَ الإرادة بالكفر بكونه غيرَ مأمور به وذا لا يكون إلَّا إذا كانت الإرادةُ ملزومةً للأمر؛ لأنهم استدلُّوا بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم فحينئذ ما أورده[1084] من إبراهيم عليه السلام مأمورٌ بالذبح وليس هو[1085] بمرادٍ لا يكون نقضًا؛ إذ بيان وجود الأمر بدونها لا يقتضي وجودَ الإرادة بدونه؛ إذ لا يلزم من وجود اللازم بدون الملزوم وجودَ الملزوم بدون اللازم فاعرف.

ومن ذهب إلى أنها تلازِمِ الفعل قال: إن الكفرَ والمعصيةَ مرادُ الله تعالى فكلُّ مفعولٍ مرادٌ عندهم وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: كلُّ ما ليس بمراد ليس بمفعولٍ فعلى هذا لا يكون المعدوم مرادًا؛ لأنه ليس بمفعول، ولذا رتَّب المصنفُ رحمه الله قولَه بالفاء حيث قال: فلا يتعلق.

[1080] ل + من.

[1081] ل – ما هو.

[1082] **عبد الله بن عمر بن مُحَمَّد بن عَليّ أَبُو الْخَيْر القَاضِي نَاصِر الدّين الْبَيْضَاوِيّ** صَاحب الطوالع والمصباح فِي أصُول الدّين والغاية القصوى فِي الْفِقْه والمنهاج فِي أصُول الْفِقْه ومختصر الْكَشَّاف فِي التَّفْسِير وَشرح المصابيح فِي الحَدِيث، كَانَ إِمَامًا مبرزًا نظارًا صَالحًا متعبدًا زاهدًا ولي قَضَاء الْقُضَاة بشيراز وَدخل تبريز وناظر بهَا وصادف دُخُوله إِلَيْهَا مجْلِس درس قد عقد بهَا لبَعض الْفُضَلَاء فَجَلَسَ القَاضِي نَاصِر الدّين فِي أخريات الْقَوْم بِحَيْثُ لم يعلم بِهِ أحد فَذكر الْمدرس نُكْتَة زعم أَن أحدا من الْحَاضِرين لَا يقدر على جوابها وَطلب من الْقَوْم حلهَا وَالْجَوَاب عَنْهَا فَإِن لم يقدروا فالحل فَقَط فَإِن لم يقدروا فإعادتها فَلَمَّا انْتهى من ذكرهَا شرع القَاضِي نَاصِر الدّين فِي الْجَوَاب فَقَالَ لَهُ لَا أسمع حَتَّى أعلم أَنَّك فهمتها فخيره بَين إِعَادَتهَا بلفظها أَو مَعْنَاهَا فبهت الْمدرس وَقَالَ أعدهَا بلفظها فَأَعَادَهَا ثمَّ حلهَا وَبَين أَن فِي تركيبه إِيَّاهَا خللا ثمَّ أجَاب عَنْهَا وقابلها فِي الْحَال بِمِثْلِهَا ودعا الْمدرس إِلَى حلهَا فتعذر عَلَيْهِ ذَلِك فأقامه الْوَزير من مَجْلِسه وَأَدْنَاهُ إِلَى جَانِبه وَسَأَلَهُ من أَنْت فَأخْبرهُ أَنه الْبَيْضَاوِيّ وَأَنه جَاءَ فِي طلب الْقَضَاء بشيراز فَأكْرمه وخلع عَلَيْهِ فِي يَوْمه ورده وَقد قضى حَاجته وتوفي رحمه الله سنة 685. (**طبقات الشافعية الكبرى**، 8/157-158(1153)).

[1083] ل – قال.

[1084] ق – فحينئذ ما أورده.

[1085] ق – هو.

وذهب بعض أصحابنا إلى أن المعدومَ يتعلق بالإرادة؛ لأن الإرادةَ لتخصيص أحدِ الجائزين وما جاز عليه الوجودُ والعدمُ لا يتخصص أحدُهما إلا بالإرادة، وفيه بحث؛ لأن ما يتعلق بالإرادة لا بد أن يكون حادثًا والمعدوم أزليٌّ وما كان أزليًّا لا يتصوَّر تعلقُه بشيءٍ آخَرَ[1086] ويؤيِّد ما ذكرنا قوله عليه السلام: «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن» فإنه صريحٌ [في] أن ما لم يشأ لم يكن ولو كان المعدوم مرادًا لكان من حقِّ الكلام أن يقول: ما شاء ألا يكون لم يكن.

[فصل في إثبات مسألة الهدى والإضلال]

قوله: (وثبت به مسألةُ /[79و] الهدى إلخ.) هذا أيضًا فرعُ مسألةِ خلق الأفعال؛ لأن من قال: إن للعبد ليس إيجادٌ وقدرةٌ كأهل السنة والجماعة ذهب إلى أن الهُدى من الله تعالى خلقُ الاهتداء في العبد والإضلالُ خلقُ الضلال فيه، ومن زعم أن العبد قادرٌ على الإيجاد والخلق كأهل الاعتزال ذهب إلى أن الهدى من الله تعالى بيانُ طريق الصواب لا تخليقُ الاهتداء والإضلالُ منه تعالى تسميةُ العبد ضالًّا عند خلق العبد الضلالةَ[1087] في نفسه؛ لأنهم لَمَّا لم يجوّزوا أن يكونَ أفعالُ العبد مخلوقةً له لم يكن الاهتداء والإضلال[1088] بتخليقِه وإيجادِه فما أضيف إليه من الهدى والإضلال والإزاغة[1089] كقوله تعالى: ﴿أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾[الصف، 5/61] ، ﴿فَيُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾[إبراهيم، 4/14] يكون باعتبار التَّسَبُّبِ.

وأهل الحق أكَّدوا أصلَهم بالدليل النقلي وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾[القصص، 36/28] ولو كان الهدى بيانَ الطريق لَمَا صح هذا النفيُ؛ لأن النبي عليه السلام كان يبيِّن الطريقَ لعامَّة الخلق لمن أحبَّ وأبغض فلو كان الهدى بيانُ الطريق لكان نفيُ الهدى به كذبًا تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

وكذا قوله: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ فلو كان الهدى من الله بيانَ الطريق لَمَا صحَّ إيتاءُ الهدى بالمشيئة؛ لأن بيان الطريق عامٌّ في كل نفس وكذا قوله: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾[النحل، 93/16] على أنه لو كان المراد من الإضلال تسميتَه ضالًّا لتَقَيَّدَ عن[1090] ذلك بمشيئةِ /[79ظ] العبد لا بمشيئة الله؛ لأن تسميتَه ضالًّا إنما يترتَّب على اختيارِه الضلالَ وإيجادِه عندهم فيكون ذلك مقيَّدًا بمشيئةِ العبد لا بمشيئة الله تعالى.

[1086] ق – آخر.
[1087] ق: الضالة.
[1088] ق: الضلالة.
[1089] ل – الإزاغة.
[1090] ل – عن.

ثم لَمَّا أقَمْنا الدليل على أن الهدى من الله خلقُ الاهتداء والإضلالَ خلقُ الضلالةِ فلو أضيف إلى غيره لكان بطريق المجازيّ كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[الشعراء، 52/26] أي تُبَيِّنُ وتدعو إليه وكذا قوله: ﴿إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾[الإسراء، 9/17] فإضافتُه إلى كلٍّ واحد منهما -أي من الرسول والقرآن- بكونه سببًا للاهتداء، وكذا الإضلالُ كقوله تعالى: ﴿وَلَأُضِلَّنَّهُمْ﴾[النساء، 119/4] ، ﴿وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ﴾[الحجر، 39/15] وإنما أضافه إلى الشيطان لكونه سببًا، وكذا قولُه تعالى حكايةً عن إبراهيم عليه السلام: ﴿وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ الْأَصْنَامَ، رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ﴾[إبراهيم، 14/35-36].

[فصل في الصلاح والأصلح]

قوله: **(وثبت أن الأصلَح إلخ.)** هذا أيضًا فرعُ[1091] مسألةِ خلق الأفعال، قال أهل[1092] الحق: لا يجب على الله تعالى شيءٌ من رعايةِ الأصلَحِ ولا رعايةِ الصلاحِ في حقِّ العباد؛ بل له أن يفعلَ لعبيده ما شاء سواء كان لهم فيه مصلحةٌ أو لا، والدليلُ عليه ما مرَّ في خلق الأفعال من الدلائل العقلية والنقلية؛ لأنه لَمَّا ثبت بها أنَّ خالقَها هو الله تعالى ثبت أنَّ الكفرَ والمعصيةَ بتخليق الله وتكوينِه وذلك شرٌّ لهم، وليس لهم فيه مصلحة.

وقالتْ عامة المعتزلة: إنَّ ما هو الأصلحُ للعبد واجبٌ على الله أن يفعلَ ويعطيَه، ولا يجوز أن يكون في مقدورِ الله لطفٌ فيه صلاحُ[1093] العبدِ ولا يعطِيه ذلك، فعندهم /[80و] يبعُد مِن حكمتِهِ أن يعطيَ محمدًا عليه السلام شيئًا يمنَعُ مثلَ ذلك عن أبي جهل، واستدلُّوا عليه بأنه لو لم يفعَل ما هو الأصلحُ للعبد مع أنه لا يتضرَّرُ به لو فعل، والعبدُ ينتفِعُ به، ولو لم يفعل لَمَا انتفع به، ولتضرَّرَ به، كان بخيلًا، ولأنه لو خصَّ بعضَ عبيدِه بما يمنع عن غيره لكان ذلك شَلًّا وجورًا.

وعند أهل السنة في مقدورِ الله لطفٌ لو فعل بالكفَّار لآمَنُوا غيرَ أنه لم يفعَلْ ولو فَعَلَ كان متفضلًا، ولَمَّا لم[1094] يفعل كان عادلًا لا[1095] ظالِمًا؛ لأنه تعالى ما منع حقًّا يستحقّهُ الغيرُ، وأشار المصنفُ إلى فسادِ مذهب المعتزلة بقوله: وهذا فاسدٌ؛ لأن الألوهيةَ تنافي الوجوبَ عليه؛ إذ لو وجب عليه شيءٌ[1096] لا تخلو إما أن لم[1097] يستوجب الذمَّ بترك الشيءِ الواجبِ أو لا، وإن كان الأوَّلَ لم يتحقَّقْ الوجوبُ؛ إذ الواجبُ ما يذمُّ تاركُه، وإن كان الثانيَ كان ناقصًا في ذاتِه مستكملًا بفعل ما وجب عليه وهو محال.

[1091] ق: فروع.
[1092] ق – أهل.
[1093] ل: إصلاح.
[1094] ل – لم.
[1095] ق + و.
[1096] ق – شيء.
[1097] ل – لم.

أو نقول: إن الألوهيةَ تنافي الوجوبَ عليه؛ لأنه يُفضِي إلى أن يكونَ محجوجًا بالعباد وهو من أمارات الحدث، بيانُه أنَّ الله لَمَّا[1098] خصَّ المؤمنين من عباده بالأجر في الجنة وحرَّم الأطفالَ الذين ماتوا في صغرهم لا بدَّ أن يطالِبُوا ربَّهُمْ بالأصلح عندكم، فيقولون: يا ربَّنَا لو أَبْقَيْتَنَا إلى وقتِ بلوغِنا وكمالِ عقولِنا في دار الدنيا فنكتسبَ فيها من الطاعات حتى نستحقَّ بما يستحقُّه المؤمنون من عبادِك، كان ذلك أصلحَ لنا، فماذا يقول الله تعالى لهؤلاء الأطفال، فلا جوابَ لهم على قياسِ زعمهم /[80ظ] إلا أن يقول: إنِّي أعلمُ أنكم لو بقِيتُم إلى مدةِ البلوغِ كفَرْتُم وارتَدَدْتُمْ عن الإيمان واستوجبْتُم تلك الخلودَ في النيران، فعلمتُ أنَّ الأصلحَ في حقِّكم الإماتةُ في صغركم[1099] فأمتُّكم لهذا، فحينئذ يصحُّ لجميعِ من ارتدَّ عن الإسلام أن يقول، يا ربَّنا إذا علمتَ مِنَّا أنَّا نرتدُّ بعد البلوغِ ونستوجبُ بذلك الخلودِ في النار [لِمَ] لَمْ تُمِتْنَا في صغرِنا كما أمتَّ هؤلاء الصغر، فيصير الربُّ محجوجًا بهم على[1100] زعمِهم وهو محالٌ وهذا المحالُ إنما لزم من الوجوب عليه فيكون هو أيضًا محالًا.

أو نقول: لأنه يؤدي إلى[1101] إبطالِ مِنَّةِ الله تعالى على عبادِه بالهداية والإرشاد؛ لأنَّ من أعطى ما هو واجبٌ عليه لا يكونُ المنةُ على مَن أعطاه؛ لأنه قضى حقًّا يستحقُّه فيلزمُ مِن هذا ألا يكونَ لله تعالى على محمدٍ زيادةَ منةٍ ونعمةٍ ليست تلك على أبي جهل؛ إذ فَعَلَ بكلِّ واحدٍ ما في[1102] مقدورِه مِن الأصلحِ، وفسادُ هذا ليس بمَخْفِيٍّ على من له أدنى لبٍّ وعقلٍ حيث قال الله تعالى: ﴿يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ﴾[الحجرات، 17/49].

أما الجوابُ عن قولِهم: منعُ ما بالغير إليه حاجةٌ من غير أن ينتفع المانعُ بالمنع أو يتضرَّرَ بالإعطاء بخلٌ.

فنقول: لا نم ذلك وإنما يلزم البخلُ لو كان حقًّا واجبًا يستحقُّه المحتاجُ وقد بينَّا أنَّ أحدًا لا يستحقُّ على الله شيئًا.

[فصل في حكم تكليف ما لا يطاق]

قوله: (**فصل تكليف ما لا يطاق إلخ.**) قال علماء الحنفية رحمه الله وتابعهم الغزالي والمعتزلة: تكليفُ ما لا يطاقُ غيرُ جائزٍ، واستدلُّوا عليه بالعقل والنقل؛[1103] أما العقل فهو أنَّ فائدةَ الوجوبِ إما الأداءُ كما هو مذهبُ المعتزلة أو الابتلاءُ كما هو مذهبُنَا /[81و] ولا يتصور الأداءُ أو الابتلاءُ في العاجِز، أمَّا الأداءُ فظاهرٌ، وأما الابتلاءُ فلأنه إنما يتصوَّر في أمرٍ لو أتى به يُثابُ ولو امتنع يُعَاقَب عليه، وذلك إنما يتصوَّر

[1098] ل – لما.
[1099] ل: الصغر.
[1100] ق: عن.
[1101] ق – إلى.
[1102] ق: على.
[1103] ق – وتابعهم الغزالي والمعتزلة: تكليف ما لا يطاق غير جائز. واستدلوا عليه بالعقل والنقل.

في الممكِنِ لا في الممتنع، وأما النقلُ فقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[البقرة، 286/2] فإنه صريحٌ في نفيِ تكليفِ ما لا يُطاق، قوله: لقوله تعالى يتعلق بقوله: غيرُ جائزٍ.

وقال أبو الحسن الأشعري: هو جائزٌ، واستدلَّ عليه بالعقل والنقل؛ أما العقلُ فمِن وجهين؛ الأوَّلُ أنه لو لم يجُزْ لم يقَع؛ لكنه وقع؛ لأنَّ اللهَ تعالى أمر الكافر بالإيمان وعلم أنه لا يؤمِن فيمتنع أن يؤمنَ لامتناع الجهل على الله تعالى، فالإيمان منه محالٌ؛ إذ لو فرضنا وقوعَه يلزم انقلابُ العلم جهلًا، وكلُّ ما لزم من فرضِ وقوعِه محالٌ[1104] فهو محالٌ فتكليفُه إيَّاه بالإيمان تكليفُ ما لا يُطاق.

والثاني أنه تعالى أخبر عن عدم إيمان الكفار بقوله: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[البقرة، 6/2] مع أنهم مأمورون بالإيمان فيجب عدمُ إيمانِهم لِامتناع الكذب على الله تعالى والتقريبُ ظاهرٌ.

وأما النقليُّ فقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾[البقرة، 6/2] فلو لم يجُزْ تكليفُ ما لا يُطاق لم يكن للاستعاذة عنه معنى؛ لأن تحمُّلَ ما ليس في الوُسع ممتنعٌ و[1105]الاستعاذةُ عمَّا يمتنع وقوعُه عَبَثٌ، وقوله تعالى: ﴿أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ﴾[البقرة، 31/2] فإنه تعالى طَلَبَ الإنباءَ منهم مع أنهم ليسوا بعالِمِين، وطلبُ الإنباءِ ممن ليس بعالِمٍ تكليفُ ما لا يطاق.

والجوابُ عن دليلِه العقليِّ أما عن الأول فمن وجهين؛ الأوَّلُ أنه تعالى عالِمٌ بأنه لا يؤمِن باختياره مع أنه قادر عليه، ولا يلزم انقلابُ علم الله تعالى جهلًا؛ /[81ظ] لأنَّ الأمرَ بالفعل ليس لِيتحققَ المأمورُ به بل[1106] لتقرير[1107] المعلوم. بيانُه أنَّ الله تعالى لَمَّا علم في الأزل أنَّ فرعونَ مثلًا يخالِف أمرَه ولا يؤمن باختياره؛ بل يترَكب المنهيَّ فيستحقُّ بذلك العذابَ الأليمَ والخلودَ في الجحيم، ولا يتحقق هذا بدون الأمر والنهي[1108] فاقتضت الحكمةُ بأن يأمرَه بالإيمانِ وينهاه عن الكفر، ويريد ألا يؤمنَ؛ بل يكفرَ ليتحققَ ما علِم كما علِم، ونظير هذا في الشاهد عبدٌ لا يطِيع مولاه ويخالِف أمرَه وهو يريد تعذيبَه ويعلم أنه لو عذَّبه يلومُه[1109] الناسُ على ذلك فأراد أن يُظهِر على الناس استحقاقَ عبدِه التعذيبَ فإنه يأمُرُه بحضرتهم ويريد أن يعصيَه ليتحققَ علمُه فيه ويَظهر عدلُه في تعذيبِه ويكون به حكيمًا فكذا هذا.

فظهر مِن هذا أنَّ الأمرَ للائتمارِ والطاعةِ في حقِّ مَن عُلِم منه أنه يأتمر ويُطيع، ولإلزامِ الحجةِ في حقِّ مَن عُلم أنه يَعصي ويخالِف أمرَه، وكذا بُعِثَ الأنبياءُ في حقِّ مَن عُلم أنه يصدِّقُه للاهتداء وفي حقِّ مُن عُلم أنه يكذِّبُه لإلزامِ الحجةِ والابتلاءِ، ولذا قال مشايخُنا رحمه الله:

[1104] ق – محال.

[1105] ق – و.

[1106] ق: أنَّ.

[1107] ق: التقدير.

[1108] ق: وبدون.

[1109] ق: يلزمه.

إنَّ قولَ مَن يقول: فائدةُ الوجوبِ هو الأداءُ[1110] راجعٌ إلى أصول المعتزلة. اللهمَّ إلا أن يرادَ به في حقِّ من عُلم منه الأداءُ، وأما عندنا فراجعٌ إلى الابتلاءِ هذا ما وعَدنا في بحثِ تعلُّقِ الإرادةِ بخلق الأفعال.

والثاني أنَّ امتناع الإيمان تابعٌ علمَه تعالى وعلمُه تابعٌ بعدم الإيمان؛ لأنَّ العلمَ تابعٌ للمعلومِ وعدمُ الإيمان تابعٌ للقدرة فيكون امتناعُ الإيمان تابعًا للقدرة، وامتناعُ الشيء /[82و] بالقدرة لا ينافيها؛ بل يحقِّقُها فيكون التكليفُ للقادر لا[1111] للعاجز.

وأما عن الثاني من العقليِّ فهو بِعَيْنِ ما مرَّ؛ لأنَّ الإخبارَ بعدم إيمانِهم باختيارِهم لتحقيقِ علمِه تعالى به وهو لا ينافي قدرتَهم على الإيمان بالاختيار، ولأنَّ امتناعَ إيمانِهم[1112] تابعٌ لخبره المطابِق للمخبَر عنه وهو عدم إيمانِهم، وخبرُه المطابقُ تابعٌ لعدم إيمانهم وهو تابعٌ للقدرة فما يكون تابعًا للخبر –وهو وجوب عدم الإيمان– يكون أيضًا تابعًا للقدرة[1113] والإرادةُ لا ينافِيها كما مرَّ.

والجواب عن النقليِّ أما عن الأوَّلِ فهو ما أشار إليه المصنف رحمه الله بقوله: وقوله: ﴿رَبَّنَا إلخ﴾. تقريرُه أن يقالَ: لا نم أنَّ الآيةَ تدلُّ على وقوع تكليفِ ما لا يُطاق. قوله:[1114] لأنَّ تحميلَ ما ليس في الوسع ممتنعٌ. قلنا: ممنوعٌ لجواز أن يُلْقَى على أحدٍ جدارًا أو جبلًا وهو لا يُطِيقُه تعذيبًا فيموت به، نعم لو كلَّفه بحَمْلِ ما ليس في الوسع على معنى أنه لو فعل يُثاب عليه ولو امتنع يُعاقَب عليه كان تكليفَ ما لا يطاق؛ لأن التكليفَ عبارةٌ عنه، والآية تدلُّ على الاستعاذةِ عن تحميل ما لا يُطاق لا عن تكليفِه فلا يكون حجةً.

وأما عن الثاني فأشار إليه أيضًا بقوله: وقوله: ﴿أَنبِئُونِي إلخ﴾. تقريرُه أنَّ طلبَ الإنباءِ مع عدم علمِهم إنما يكون تكليفًا[1115] لو كان الأمرُ هنا لِتحقيقِ المأمور به وليس كذلك بل لإظهار عجْزِ المخاطَبِ، ونظيرُ هذا ما رُوي:[1116] أنَّ الله تعالى أمر المصوِّرين يومَ القيامة بإحياء الصور التي صوَّرُوها في الدُّنيا مع أنَّه تعالى عالِمٌ بأنَّهم لا يقدرون عليه فالأمرُ عليهم به ليس[1117] لتحقيقِ المأمور به بل لإظهار تعجيزِهم فكذا في الآية.

[فصل في الرزق]

قوله: (**فصل الحرام رزق إلخ.**) قال أهل السنة والجماعة: الحرامُ رزقٌ.

[1110] ق: هؤلاء.

[1111] ل – لا.

[1112] ق – باختيارهم لتحقيق علمه تعالى به وهو لا ينافي قدرتهم على الغيمان بالاختيار ولأن امتناع إيمانهم، [صح في الهامش].

[1113] ق – فما يكون تابعا للخبر وهو وجوب عدم الإيمان يكون أيضا تابعا للقدرة.

[1114] ل – قوله.

[1115] ل + أنْ.

[1116] ل + مِنْ.

[1117] ل – ليس.

وذهب المعتزلةُ إلى أنه ليس /[82ظ] برزقٍ فعلى قولِهِم يجوز أنْ يأكلَ العبدُ رزقَ غيرِه ويأكلَ الغيرُ رزقَه بخلافِ ما ذهبْنا إليه فإنه لا يُتصوَّر أنْ يأكلَ أحدٌ رزقَ غيرِهِ ولا غيرُه رزقَه[1118] فهذا بناءً على أصلٍ مختلَفٍ بين أهل السنة والجماعة وبينهم، وهو أنَّ الرزقَ اسمٌ للملكِ خاصةً عندهم فيجوز[1119] أنْ يأكلَ أحدٌ ما هو ملكُ غيرِه، والحرامُ ليس بملكٍ فكان آكِلًا رزقَ غيرِه؛ لأنَّ الحرامَ لا يكون ملكًا، وعند أهلِ السنة والجماعة اسمٌ للغذاء فما قدَّره الله تعالى أنْ يكونَ غذاءً لشخص لا يصير غذاءً لغيره لأنَّ الخلف في تقديره ممتنع فجاز أنْ يقدر الله تعالى لشخص أنْ يتغذَّى بالحلال وبالحرام فكما[1120] يتغذَّى بالحلال يتغذَّى بالحرام فكان ذلك الحرامُ رزقَه.

قوله: **(ولو كان إلخ.)** هذا إشارةٌ إلى بيانِ فسادِ قولِهِم،[1121] تقديرُه: أنَّ الرزقَ لو كان عبارةً عن الملك كما زعموا دونَ ما يَتغذَّى لَكان اللهُ غيرَ رازقٍ لِمَا لا يُتصوَّر ثبوتُ الملك له[1122] كالدواب مثلًا؛ لكن التاليَ منتفٍ لقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾[هود، 6/11]، ولأنه تعالى وعد أنْ يوصلَ إلى كلِّ دابةٍ رزقَها ولا يُتصوَّر لها[1123] الملكُ فلم يأكل جميعُ الدوابِ رزقَ الله تعالى عند الخصمِ فوقع الخُلف في خبره على أنه يجوز[1124] أنْ يأكلَ[1125] انسانٌ حرامًا مدةً كثيرةً ويستحيل أنْ يقالَ أنه لم يأكلْ رزقَ الله في هذه المدةِ ولم يَفِ اللهُ بوعده في اتِّصالِ الرزق إليه.

[فصل في وجوب الإيمان]

قوله: **(فصلٌ الإيمانُ بالله تعالى)** اتفق الأمةُ على أنَّ[1126] الإيمانَ بالله تعالى واجبٌ والكفرُ به حرامٌ، ولكنْ اختلفوا /[83و] فيما بينهم أنَّ وجوبَه بالعقل أو بالسمع، واختلفوا أيضًا أنَّه هل يُعرف حسنُ الإيمان والشكرُ لله وقبحُ الكفر بالعقل أو لا. ثمرةُ الخلافِ إنما يظهَر في حقِّ مَن لم يبلغه[1127] الدعوةُ أصلًا، ونشأ على شاهقِ جبلٍ ولم يؤمنْ بالله ومات هل يعذر في ذلك أم لا.

زعمت الْمُلْحِدَةُ والروافِضُ والمشبِّهةُ والخوارجُ أنه[1128] لا يجب بالعقل شيءٌ ولا يُعرَف به حسنُ الإيمان وقبحُ الكفر وإنما يعرَف ذلك بالشرعِ.

[1118] ل – ما ذهبْنا إليه فإنه لا يُتصور أنْ يأكلَ أحدٌ رزق غيره ولا غيره رزقه.
[1119] ل + حينئذ.
[1120] ل: فلما.
[1121] ل: قوام.
[1122] ق – له
[1123] ق: بها.
[1124] ق + لا.
[1125] ل: كلَّ.
[1126] ل – (الإيمان بالله تعالى) اتفق الأمة على أنَّ.
[1127] ق: ينقله.
[1128] ل – أنه.

وقالت المعتزلة: العقلُ يوجِب الإيمانَ وشكرَ المنعِم ويعرَف بذاته حسنُ الأشياء واختلفوا فيما بينهم أيضًا أنَّ الحسنَ والقبحَ لذات الفعل أو لا. ذهبت قدماؤُهم إلى أنها للذات كالصدق والكذب فإنَّ حسنَ الصدق لذاته وقبحَ الكذبِ لذاته وقال أواخرُهم إنهما لصفته فإنَّ حسنَ الصدق مثلًا لكونه نافعًا وقبحَ الكذب لكونه ضارًا؛ لأنَّ الصدق إذا كان مؤدِّيًا إلى الفسادِ كالقتل مثلًا يكون قبيحًا والكذبُ إذا كان مُفْضِيًا إلى الصلاحِ كنجاة معصومٍ مثلًا كان حسنًا فعلم أنهما للصفة.

وقال أصحابنا: العقلُ آلةٌ لمعرفةِ المعقولات كما أنَّ السمعَ آلةٌ لمعرفة المسموعاتِ فيُعرف به حسنُ بعضِ الأشياء وقبحُ بعضِها ووجوبُ بعضِ الأفعال وحرمةُ بعضِها، والفرق بين قولِ أصحابنا وقولِ المعتزلة أنهم يقولون: العقلُ موجِبٌ لذاته كما يقولون: إنَّ العبدَ موجِدٌ لذاته، وعندنا: العقلُ آلةٌ للمعرفة والموجِبُ هو الله تعالى لكنْ بواسطة العقلِ كما أنَّ الرسولَ /[83ظ] معرِّفُ الوجوبِ والموجِب حقيقيةً هو اللهُ تعالى لكن بواسطةِ الرسولِ.

وإذا تقرر هذا فنقول: وجوب الإيمان بالعقل مرويٌّ من سراجِ الأمة أبي حنيفة رحمه الله حيثُ ذكر الحاكمُ الشهيد في **المنتقى** عن أبي يوسف عن أبي حنيفة رحمه الله أنه قال: لا عذرَ لأحدٍ في الجهل لخالِقِه لِمَا يرى مِن خَلْقِ السماوات والأرض وخلقِ نفسه وسائرِ خلقِ ربه،[1129] وأمَّا في أحكام الشرائع فمعذورٌ حتَّى تقومَ عليه الحجةُ. ورُوي أنه قال: لو لم يَبْعَثْ اللهُ رسولًا لوَجَبَ على الخلقِ معرفتُه بعقولِهم.[1130]

وقال المصنف رحمه الله في شرحه:

> وعليه مشايخُنا من أهل السنة والجماعة حتى قال الشيخ الإمام أبو منصور رحمه الله في الصبي العاقل: إنه يجب عليه معرفةُ الله تعالى، وهو قولُ كثيرٍ مِن مشايخِنا؛ لأنَّ علةَ الوجوبِ العقلُ فلما كان الصبيُّ عاقلًا كان كالبالغ في وجوب الإيمان عليه كما أنَّه لو أسلم كان إسلامُه صحيحًا بالاتفاق وإنما التفاوُتُ بينهما في ضَعفِ البينةِ وقوَّتِها فلا جرمَ يفترقان في عملِ الأركان لا فيما يتعلق بالجنان.[1131]

وقال كثيرٌ من مشايخِنا: لا يجب على الصبيِّ شيءٌ قبلَ البلوغِ لعموم قوله عليه السلام: «رُفع القلمُ عن الثلثِ عن الصبيِّ حتَّى يحتلمَ»[1132] الحديثَ، وحَمل الشيخ أبو المنصور الحديثَ على الشرائع.

[1129] ل: الله.

[1130] **الكفاية في الهداية** للصابوني، 349-348.

[1131] **شرح عمدة العقائد** للنسفي، ص. 364.

[1132] **مسند أحمد**، 232/41(24704)؛ **سنن أبي داوود**، 454/6(4402)؛ **السنن الكبرى**، 139/6(11453). تمام الحديث: «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ، وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الْمَعْتُوهِ حَتَّى يَعْقِلَ» بلفظ **مسند أحمد**.

فإذا عرفْت هذا فينبغي لك أنْ تعلمَ أنَّ معنى قول مشايخنا: إن الإيمان بالله واجبٌ بالعقل والكفرُ به حرامٌ بالعقل أنَّ العقلَ كافٍ[1133] في معرفةِ الله تعالى ومستقلٌ بإدراكِ الأمور الإلٰهيَّةِ ولا يَحتاج إلى معلِّمٍ؛ لأنه مستبدٌّ في معرفة المعقولات /[84و] بخلاف السمع والبصر وغيرِهما؛ لأنها محتاجةٌ إليه فلو نَظر ورَاعَى شرائطَه حصل له اليقينُ كما أنَّ الانسانَ العاقِلَ متَى نظر في أنَّ العالمَ ممكنٌ على معنى أنَّ نسبةَ الوجودِ والعدمِ إليه على السويَّة، ونظر في أنَّ[1134] ما هذا شأنُه فهو محتاجٌ إلى مؤثِّرٍ حصل له العلمُ قطعًا بأنَّ له مؤثِّرًا فاعلًا. ثُم إذا نظر في أنَّ ذلك المؤثِّر واجبُ الوجود متَّصفٌ بصفات الكمال كما تُلِيَ عليكم عَلِمَ أنَّ العالمَ[1135] له[1136] صانعٌ واجبُ الوجود متصفٌ بصفات الكمالِ والجلالِ، وكذا الكلامُ في وجوبِ الشكرِ؛ لأنَّه إظهارُ النِّعمة مِن المنعِم فإذا عَلِم[1137] أنَّ الكلَّ من الله يَحرُم عليه الكفرانُ يعني أنْ يمنعَه عقلُه مِن أنْ يدَّعىَ ذلك لغير الله أو يشركَ فيه أحدًا مع الله، ومتى علِم ما ذُكِرَ تيقَّنَ له حسنُ الإيمان وقبحُ الكفر فثبت مِن هذا أن حسنَ بعضِ الأشياء وقبحِها يُعرف بالعقل، وأيضًا حسنُ الصدق النافعِ وقبحُ الكذبِ الضارِّ بديهيٌّ غيرُ مستفادٍ من شرعٍ بدليل حصولِ العلم به لِمُنكرِي الشرائعِ.

قوله: **(قال الأشعري إلخ.)** ذهب الأشعري إلى أنَّه لا يَجب الإيمان بالله بالعقل ولا يَحرُم الكفرُ بالعقل ولكنْ يجوز أنْ يُعرَفَ به حسنُ بعض الأشياء وقبحُه فعنده جميع الأحكام المتعلَّقةِ بالتكليف من[1138] الإيمانِ وغيرِه[1139] مُتَلَّقَاةٌ[1140] مِن جهة السمعِ، واستدل عليه بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[الإسراء، 15/17]، ووجه الاستدلال به /[84ظ] أنَّه لو وجب الإيمانُ عقلًا لَوجب قبل البعثة، ولوجب أنْ يعاقَبَ على الترك؛ لكنَّ اللازمَ –وهو العقاب قبل البعثة– منتفٍ[1141] لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ فينتفِي ملزومُه وهو الوجوبُ عقلًا فظهر منه أنَّ الوجوبَ ليس إلَّا مِن الشرع، فلا يجب الشكرُ أيضًا عقلًا؛[1142] لأنه متفرّعٌ عن معرفةِ المنعِم عقلًا وهو غيرُ واجبٍ لِمَا مرَّ.

أجيب: بأنَّ الآيةَ محمولةٌ على الشرائعِ وهو ظاهر. هذا حَلُّ[1143] ما في الكتاب، وأمَّا ما نُقل عنه في الكُتُبِ الكلاميَّةِ **كالطوالع والصحائف** وغيرِهما فهو على خلافِ ما ذكره المصنِّفُ؛ إذ يُفهَم منه[1144] أنَّه إنْ كان المرادُ بالحسنِ ما يَتعلَّق به الثوابُ في الآجِلِ كالصلاة

[1133] ل: كان.
[1134] ل + كلَّ.
[1135] ل: العامل.
[1136] ل – له.
[1137] ق: فاعلم.
[1138] ق: بل.
[1139] ق: غير.
[1140] ق: متعلقة.
[1141] ق – ولوجب أنْ يعاقبَ على الترك لكنَّ اللازمَ وهو العقاب قبل البعثة منتفٍ.
[1142] ق – فظهر منه أنَّ الوجوبَ ليس إلَّا مِن الشرع فلا يجب الشكر أيضًا عقلًا.
[1143] ل: جلُّ.
[1144] ل – منه.

وبالقبح ما يتعلق به العقابُ في العاجل كالزنا لا مَحالَ للعقل في إدراك هذا فلا يَجب به، أمّا إن كان المرادُ بالحسن ما يكون صفةَ كمالٍ كالعلم أو يكونُ ملائِمًا للطبع كاللذة، وبالقبح[1145] ما يكون صفةَ نقصٍ كالجهل أو ما يكون منافِرًا للطبع كالألم فلا خلافَ في كونهما عقليَّين، ونحن أيضًا لا نُنكِر أنَّ ما يتعلق به الثوابُ أو العقابُ في الآجل لا مجالَ[1146] للعقل فيه فأيْن الخلافُ.

[فصل في ماهية الإيمان]

قوله: (**والإيمانُ عبارةٌ إلخ.**) هذا إشارةٌ إلى ماهية الإيمان والأولى أن يذكرَها أوَّلًا؛ لأنَّ ماهيَّةَ الشيءِ متقدمةٌ على هُلِيَّتِهِ المرَكَّبَةِ؛ لأنَّ العلمَ بوجودِ الماهيَّةِ[1147] متقدمةٌ على العلمِ بثبوت صفةٍ له فيكون السؤالُ عن ماهية المسمَّى متقدمًا على السؤال عن ثبوت صفةٍ لذلك المسمَّى.

ثم اختلفوا في ماهيةِ الإيمان قال المحققون من أصحابنا: إن الإيمانَ هو التصديقُ بالقلب وهو أن يُصدِّق الرسولَ /[85و] فيما جاء به من عند الله؛ لكنَّ الإقرارَ باللسان شرطُ إجراءِ الأحكامِ في الدنيا حتى أنَّ[1148] من صدَّق بقلبه ولم يقرَّ بلسانه فهو مؤمنٌ عند الله لوجود التصديق، غيرُ مؤمن في حقّ أحكام الدنيا لعدم الإقرار باللسان كما أن المنافِق لَمَّا وُجِدَ منه الإقرارُ دون التصديقِ فهو على عكس هذا يعني يكون مؤمنًا في حقّ أحكام الدنيا، كافرًا عند الله، وهذا القولُ مرويٌّ عن سراجِ الأمة أبي حنيفة أفاض الله عليه سِجالَ غفرانِه، وهذا[1149] اختيارُ الشيخ أبي منصور رحمه الله وأصحُّ روايتين عن الأشعري.

وإنما قلنا: إنه عبارةٌ عن تصديقٍ مخصوصٍ؛ لأن الإيمانَ في اللغة عبارةٌ عن التصديقِ فحسبُ كما قال الله[1150] تعالى خبرًا عن إخوة يوسفَ: ﴿وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾[يوسف، 17/12] أي بمصدّقٍ ولَمَّا كان عبارةً في اللغة عنه وجب أن يكون في الشرع كذا؛ إذ لو لم يكن فيه كذا لَمَا خاطَبَه اللهُ تعالى بلسانهم؛ لكن التاليَ باطل لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾[إبراهيم، 4/14]، ولأن النبي عليه السلام لما سأله جبرائيلُ عن الإيمان ما أجاب عنه إلا بالتصديق حيث قال: «الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره»[1151] ولو كان الإيمان وراءَ التصديق لكان تفسيرُه عليه السلام إياه خطأً.

[1145] ق: وبالعقل.
[1146] ق: محال.
[1147] ل + الشيء.
[1148] ق – أن.
[1149] ل: هو.
[1150] ل – الله.
[1151] **الصحيح البخاري**، 19/1(50)؛ **مسند أحمد**، 304/15(9501). لكن في البخاري بدون لفظ «وتؤمن بالقدر خيره وشره».

وقال مالك والشافعي عليه السلام وجميع أهل الحديث: إنه هو التصديق بالقلب والإقرارُ بالسان /[85ظ] والعملُ بالأركان، وأشار المصنف رحمه الله إلى فساد هذا القول بقوله: والأعمالُ ليست من الإيمان إلخ. واستدل على أنها غيرُ داخلةٍ في مفهومِ الإيمان بوجهين؛

أحدُهما أن الله تعالى عَطَفَ الأعمال على الإيمان حيث قال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾[الكهف، 107/18]، ﴿تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ﴾[الصف، 11/61] ، ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ﴾[التوبة، 18/9] إلى غير ذلك من الآيات، والعطفُ يقتضي المغايرةَ بين المعطوفِ والمعطوفِ عليه، قوله:[1152] في غيرِ موضعٍ أي في غيرِ موضعٍ واحدٍ يعني لا ينحصر عطفُه على موضعٍ واحدٍ؛ بل عطفه عليه في مواضِعَ.

والثاني أنَّ الإيمانَ شرطٌ لجواز الأعمالِ لقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾[الأنبياء، 94/21] ولا شكَّ أنَّ الشرط يُغايِرُ المشروطَ فثبت أن الأعمالَ غيرُ داخلة في مفهوم الإيمان، وأيضًا أن الله تعالى[1153] خاطَبَ باسم الإيمان ثم أوجب الأعمالَ حيث قال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ﴾[البقرة، 178/2]، وقال: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾[البقرة، 183/2] وهذا دليلُ التغاير، وقَصْرُ اسمُ الإيمان على التصديقِ، وأيضًا صحةُ إيمان الصحابةِ رضي الله عنه قبلَ شرعِ الصلاةِ والصومِ والزكاةِ والحجِّ وغيرِ ذلك من الأعمال الصالحةِ دليلٌ على ما ذهبْنَا إليه.

فإن قيل: إنَّ فعلَ الواجبات هو الدينُ لقوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ /[86و] حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ ۚ وَذَٰلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾[البينة، 5/98] فقولُهُ: ﴿وَذَٰلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾ راجعٌ إلى ما تقدَّمَ فيجب أن يكونَ كلُّ ما تقدَّمَ[1154] دينًا والدينُ هو الإسلام لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾[آل عمران، 19/3] والإسلامُ هو الإيمان لِمَا سنذكر فلَزِمَ أنَّ فعلَ الواجبات هو الإيمانُ.[1155]

أجيب بأن ذلك موضوعٌ لِأَنْ يشارَ به إلى مفردٍ مذكرٍ فلا يرجع إلى جميع ما تقدَّم فلا بُدَّ من إضمارِهم شيئًا آخَرَ وهو أن يقولوا: ذلك الذي أمرتُ[1156] به دينُ القيمة، فإذا أُحتِيجَ إلى الإضمارِ فما يُضمَرُ –وهو الإخلاص أو التدين– أولى من إضمارِهم؛ لأنه إذا تعارَضَا

[1152] ل – قوله.
[1153] ق + لما.
[1154] ل – فيجب أن يكون كل ما تقدم.
[1155] ل – لما سنذكر فلزم أن فعل الواجبات هو الإيمان.
[1156] ق: أمر.

الإضمَارَانِ فلا بد من الترجيحِ وهو معنى 'لأنَّ إضمارَنا لا يُؤدِّي إلى تغيُّر اللغة وإضمارُهم يؤدِّي إلى ذلك' فما ذكرْنَا أولى على أنه يجوز أن يقالَ: إنه[1157] راجعٌ إلى الدينِ المذكورِ.

قوله:[1158] **(وقوله تعالى إلخ.)** ذهبت الكراميةُ إلى أن الإيمانَ هو الإقرارُ المجرَّدُ؛ لأنه تدورُ معه وجودًا وعدمًا؛ لأنه إذا وُجِدَ الإقرارُ يُحكَمُ بإيمانه، وإذا انتفى يُحكَم بكفرِه فثبت أنه هو وهو -أعني قولَهم- باطل؛ لأنَّ قولَه تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾[الحجرات، 14/49] ، وقولَه ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾[المجادلة، 22/58] يدُلُّ على أن محلَّ الإيمانِ هو القلبُ[1159] لا اللسانُ، والذي يؤيِّدُه قولُه تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾[البقرة، 8/2] فإنه تعالى نفى الإيمانَ عمن أقرَّ[1160] باللسان وحدَه.

[فصل في أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص]

قوله:[1161] **(وإذا ثبت إلخ.)** أُختلِفَ في أنَّ الإيمانَ هل يَقبَلُ الزيادةَ والنقصانَ. فمَنْ ذهب إلى أن الأعمالَ الصالحةَ داخلةٌ في مفهومِه زَعَمَ أنه يقبَل[1162] الزيادةَ بانضمام الطاعات /[86ظ] إليه والنقصانَ بارتكاب المعاصِي والمناهِي، ومن قال: إنه تصديقٌ مخصوصٌ ذهب إلى أنه لا يقبل الزيادةَ والنقصانَ؛ لأنَّ مسمَّاه شيءٌ واحدٌ وهو الاعتقادُ الجازمُ فيما جاء به الرسولُ فلا يتطرق إليه الزيادةُ والنقصانُ. هذا حَلُّ ما في المتن[1163] وفيه بحث؛ لأن الاعتقادَ الجازمَ قابِل للشدة والضعف؛ لأنَّ الاعتقادَ بأجلى البديهيات كالعلم بوجود نفسِه أقوى الاعتقادات، ثم الاعتقادُ بما هو دونه كقولنا: الواحدُ نِصْفُ الاثنينِ، والكلُّ أعظمُ من الجُزءِ، ثم الاعتقادُ بأجلى النظريَّات كوجود الصانع، ثم الاعتقادُ بما هو دونه ككونِه أحدًا[1164] وعلى هذا إلى الأخفَى، وإذا كان قابلًا لهما كان الزيادةُ والنقصانُ باعتبارِهما. كيف وقد اختلفوا في إيمانِ المقلِّد واتفقوا في أنه عاصٍ فلو لم يكن في إيمانه نقصانٌ كان مساويًا لغيره في الصحة وعدمِ العصيانِ ويَعْضُدُهُ ما ذكره الشيخ محيي الدين في **شرح صحيح مسلم**: الأظهرُ أنَّ نفسَ التصديق يَزِيدُ بكثرةِ النظرِ وتَظَاهُرِ الأدلَّةِ وبهذا يكون إيمانُ الصدّيقِينَ أقوى من إيمان غيرِهم بحيث لا يعترِيهم الشبهةُ ولا يَتَزَلْزَلُ إيمانُهم بعارِضٍ ولا يَزَال قلوبُهم منشرحةً وإن اختلفت عليهم الأحوالُ وأما غيرُهم من المؤلَّفةِ ومَن قاربَهم فليس كذلك فهذا مما لا يُمكِنُ إنكارُه.[1165]

1157 ل – إنه.

1158 ل – قوله.

1159 ل – هو القلب، [صح في الهامش].

1160 ق: عن إقرار.

1161 ل – قوله.

1162 ق – الزيادة والنقصان. فمن ذهب إلى أن الأعمال الصالحة داخلة في مفهومه زعم أنه يقبل.

1163 ل: الكتاب.

1164 ل: واحدا.

1165 **شرح صحيح مسلم** للنووي، 2/210-211.

قوله:[1166] **(والزائدُ الواردةُ)** /[87و] هذا جوابٌ عن سؤالٍ يَرِدُ على قوله: إنه لا يزيد ولا ينقص، توجيهُه أن يقال: ما ذكرْتَ غيرُ صحيحٍ؛ لأنَّ الله تعالى صرَّح في أنه قابلٌ لهما حيث قال: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾[الأنفال، 2/8]، ﴿لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَّعَ إِيمَانِهِمْ﴾[الفتح، 4/48]، ﴿وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا﴾[الأحزاب، 22/33]

وتقريرُ الجواب أن يقال: إنَّا بيَّنَّا أنَّ الإيمانَ عبارةٌ عن تصديقِ العبد وهو لا يَتَزَايَدُ في نفسه فلا نقصانَ له إلا بالعدم، ولا زيادة إلا بانضمام مثلِه إليه فلا زيادةَ إذَنْ له بانضمام الطاعاتِ إليه؛ لأنها ليستْ بمثلٍ له فنَحْتاجُ حينئذ بتأويلِ ما ورد بخلافِه وهو فيما نحن بصدده.

ما قيل من أنَّ الزيادةَ يحتمل أن يكون من حيث تجدُّدِ الأمثالِ مثلُه يتجدد ويقومُ مَقَامَهُ فإنَّ بقاءَ الإيمانِ لا يتصوَّر إلا بهذا الطريق؛ لأنه عَرَضٌ وهو لا يبقى زمانين فكان بقاؤُه بتجدُّدِ أمثالِه كسائر الأعراض، ويحتمل أن يكون من حيث ثمرةِ الإيمان يعني يكونُ المرادُ بزيادتِه زيادةَ ثمرةِ الإيمانِ وإشراقِ نورِه وضيائِه في القلوب بسبب الأعمال الصالحة، ويحتمل أن يكون المرادُ الزيادةَ من حيث التفصيلِ في كلِّ حكمٍ وفرضٍ بتجدُّدٍ في عصرِ النبي عليه السلام فإنه ما من يومٍ إلا ويتجدَّدُ فرضٌ وينزل آيةٌ ويظهر فيه حكمٌ لم يكن قبلَ ذلك فيؤمنون به على التفصيل فيزداد إيمانُهم بالتفصيلِ مع إيمانِهم بالجملة،[1167] فلا يراد من حيث الإجمالِ وهذا إنما يتحقَّقُ في عصر النبي عليه السلام، وأما في زمانِنَا /[87ظ] فلا، وهذا التأويل مرويٌّ عن ابن عباسٍ وأبي حنيفة رحمه الله.

واعلم أن الإيمان مخلوقٌ؛ لأن العبدَ بجميعِ أفعالِه مخلوقٌ لِمَا مرَّ وما زعم البعضُ من أنه غيرُ مخلوقٍ ذاهبًا إلى أنه هو الهدايةُ والتوفيقُ وهما غير مخلوقَيْنِ فكذا هو فاسدٌ؛ لأن الإيمانَ مأمورٌ به فيكون تحت قدرة العبد وما شأنُه ذلك فهو مخلوقٌ بخلاف الهدايةِ فإنه خلقُ الاهتداءِ في العبد فيكون صفةً لله تعالى.

[فصل في أن من قام به التصديقُ فهو مؤمن حقًّا]

قوله:[1168] **(ثم من قام به التصديق إلخ.)** إذا عرفتَ ماهيَّةَ الإيمان وحقيقتَه أراد أن يُبيِّنَ أنَّ الاستثناءَ بقوله 'إن شاء الله' لا يجوز خلافًا لعبد الله بن مسعود وقومٍ من الصحابة والشافعي رحمه الله.

لَنَا أنه إذا اتُّصِفَ بالإيمان كان مؤمنًا على القطع والبتاتِ فيكون مؤمنًا حقًّا كما قال: ﴿أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾[الأنفال، 4/8] فلا يصحُّ أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله كما لا يصِحُّ أن يقال: أنا حيٌّ إن شاء الله، وأنا رجلٌ إن شاء الله؛ لأن الاستثناءَ إنما يصحُّ فيما

[1166] ل – قوله.
[1167] ل: بالجنة.
[1168] ل – قوله.

يُشَكُّ في ثبوتِهِ في الحال أو في معدومٍ على خَطَرِ الوجود لا فيما هو ثابتٌ في الحال قطعًا، ولأن قول القائل: أنا مؤمن إن شاء الله إثباتُ الإيمان على تقدير المشيئةِ لا في الواقعِ فلا يلزم الإيمانُ في الواقع كما لو قال: أنا مؤمن إن[1169] جاء فلانٌ فلا يلزم إيمانُه في الواقع.

فإن قيل: ثبوتُ الشيء على التقديرِ لا يُنافِي ثبوتَه في الواقع /[88و] فجاز وقوعُه في الواقعِ. قلنا: سلمنا ذلك لكن لا يلزمُ ولو لزِم لا يكون[1170] من قولِه؛ إذ لا يدلُّ عليه، والمعتبرُ[1171] أن يكونَ كذلك.

فإن قلتَ: كلُّ شيءٍ من الإيمانِ وغيرِه على ذلك لا بدَّ وأن يكونَ على تقدير مشيئة الله تعالى به[1172] فالتصريحُ به تصريحٌ بما هو في الواقع.

قلنا: سلمنا ذلك ولكن ما يكونُ على ذلك[1173] التقديرِ لا يجب أن يكون واقعًا وأنهم يُثبِتُون الإيمانَ على ذلك التقديرِ[1174] فلا يلزم منه الإثباتُ في الواقع والمعتبرُ ذلك.

احتجَّ المجوِّزُون بوجهين؛ أحدُهما أنه للتبَرُّكِ لا للشكِّ لقوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾[الفتح، 27/48] ولا يجوز أن يكون هناك للشكِّ لامتناعِه على الله تعالى بل للتبرك، والثاني أنه للشكِّ لكن لا في الحالِ بل في العاقبةِ؛ لأنَّ الإيمانَ المفِيد هو الباقِي عند الموتِ وكلُّ واحدٍ[1175] شاكٌّ في ذلك.

أجيب عن الأوَّل بأن معنى 'أنا مؤمن إن شاء الله' حكمٌ بثبوتِ الإيمان على تقديرِ المشيئة وهذا موجِبٌ للشك فلا تخلو حينئذ إما أَنْ يُرادَ هذا المعنى عند إرادة التبرُّك أو لا، والأوَّلُ باطلٌ لفساد المعنى؛ لأنَّ المعنى حينئذ إنَّا نَشُكُّ في إيماننِا للتبرُّك، والثاني أيضًا فاسدٌ؛ لأنه حينئذ[1176] لا تُعلَّق الحكمُ على المشيئةِ، والتبركُ إنما[1177] يكون إذا عُلِّقَ على أنه يوجِب ضرورةً[1178] ما[1179] هو المفهومُ عنه في اللغةِ، والاستثناءُ في قوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ﴾ واقعٌ على قوله: ﴿آمِنِينَ﴾ لا على قوله: ﴿لَتَدْخُلُنَّ﴾ فكان الدخولُ موجودًا[1180] مُحَقَّقًا والأمانُ عند

[1169] ق – إنْ.
[1170] ل: يلي.
[1171] ق: المخبر.
[1172] ل – به.
[1173] ق – ما يكون.
[1174] ل – لا يجب أن يكون واقعا وأنهم يثبتون الإيمان على ذلك التقدير.
[1175] ل: أحد.
[1176] ق – إنا نشك في إيماننا للتبرك والثاني أيضا فاسد لأنه حينئذ.
[1177] ق + و.
[1178] ل: صرفه.
[1179] ل + عن.
[1180] ق: موعودا.

ذلك موعودًا معلقًا، وعن الثاني بأن الشك في الاستقبالِ يوجِب ضعفَ الاعتقادِ في الحال على /[88ظ] أن الشكَّ في الإيمان كيف ما كان يوجِب الكفرَ لإطلاق قوله عليه السلام: «من شك في إيمانه فقد كفر.»[1181]

قوله:[1182] **(وإن كفر بعد ذلك إلخ.)** لَمَّا ثبت أنَّ الإيمانَ عبارةٌ عن التصديقِ ظهَرَ [أَنَّ] مَن كفر بعده لا يَتبيَّنُ أنَّ المتصِفَ به لم يكن مؤمنًا أي لا يتبين بانعدام الإيمان وتَبَدُّلِه بما يَضَادُّه[1183] أنه ما [1184]كان مُوَحِّدًا[1185] كمن كان قائمًا ثم قَعَدَ لم يتبين أنه ما كان قائمًا؛ لأنه لما كان مؤمنًا في ذاته حقيقةً كان في علم الله أيضًا مؤمنًا؛ لأن اللهَ تعالى يعلم كلَّ شيء كما هو في الحال وإن كان يعلم أنه يتغيَّرُ عن تلك الحالةِ كما أنه يعلم الحيَّ حيًّا وإن علِم أنه يموتُ بعدَ ذلك.

وبهذا ظهر[1186] فسادُ قولِ الأشعري: أنَّ العبرة للختم فمَن خُتِمَ له بالإيمان لم يزَلْ مؤمنًا، ومن ختم له بالكفر لم يزل كافرًا فالسَعِيدُ سعيدٌ من الأزل، والشقيُّ شقيٌّ من الأزل لقوله عليه السلام «السعيد[1187] من سعد في بطن أمه»[1188] الحديثَ؛ لأن المؤمن من قام به الإيمانُ فلا يختصُّ بالخاتمة؛ بل قد يتغيَّرُ حالُه بتبديلِه بضدِّه، وأما ما روي من الحديث فهو يدلُّ على ما يكون من عاقبةِ أمرِ الانسانِ، ويؤيِّده ما ذكره بعض المفسرين في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً﴾[المؤمنون، 14/23] الآيةَ: رُوِيَ عن عبدالله بن مسعود أنه قال: «إنَّ خَلْقَ أحدِكم يُجمَعُ في بطن أمِّه أربعين ليلةً، ثم يكون عَلَقَةً مثلَ ذلك، ثم يكون مُضْغَةً مثلَ ذلك، ثم يُبعَثُ إليه مَلَكٌ فيُؤْمَرُ بأربع كلماتٍ فيُكتَب أجلُه ورزقُه وعملُه وأنه شقيٌّ أو سعيدٌ ثم يُنفَخُ فيه الروحُ.»[1189] فبهذا /[89و] ظهر أن المراد من قوله: «السعيدُ من سعِد في بطن أمِّه» أنه يُكتَب أنَّ خاتمةَ أمرٍ على الشقاوةِ أو على السعادةِ وهذا لا ينافي ما ذكرنا.

قوله:[1190] **(والسعيدُ)** متفرّعٌ على ما[1191] قبله فالأولى أن يذكرَه بالفاء ليُشعِرِ بالتفريع.

[1181] ق – فقد كفر. | **المجروحين** لابن حبان، 198/2(855)، لكن بلفظ « مَنْ شَكَّ فِي إِيمَانِهِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ"».

[1182] ل – قوله.

[1183] ل: باتضاده.

[1184] ل – ما.

[1185] ل: موجودا.

[1186] ل + قول.

[1187] ق – السعيد.

[1188] **الدرر المنتثر في الأحاديث المشهورة** للسيوطي، ص. 132(261).

[1189] **البخاري**، 135/9(7454)؛ **المسلم**، 2036/4(2643).

[1190] ل – قوله.

[1191] ق – ما.

[فصل في حكم إيمان المقلِّد]

قوله:[1192] (وإيمانُ المقلِّد إلخ.) مَن اعتقد أركانَ الدين من التوحيد والنبوَّةِ والصلاةِ وغيرِها تقليدًا فقد اختلفوا في صحةِ إيمانه. قال سفيان الثوري وأبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد بن حنبل رضي الله عنهم: أنه صحيحٌ.

وقال عامَّةُ المعتزلة: أنه ليس بمؤمنٍ ولا كافرٍ.

وزعم أبو هاشم: أنه كافرٌ فعنده إنما يُحكَم بإيمانه إذا عرف ما يجب اعتقادُه بالدليلِ العقليِّ.

وقال الأشعري: شرطُ صحةِ إيمانِه أن يعرفَ كلَّ مسألةٍ بدليلٍ عقليٍّ وليس الشرطُ أن يعيدَ[1193] عنه بلسانِه ويجادِلَ خَصْمَه وهو قولُ عامَّةِ المتكلِّمِينَ.

لَنَا أنَّ الإيمانَ عبارةٌ عن التصديق فإن من أَخْبَرَ بخبرٍ فصدَّقه غيرُه لم يمتنع أن يقالَ: آمن به أو له، والدليلُ عليه خبرُ أولاد يعقوبَ ﴿وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾[يوسف، 17/12] أي بمصدِّقٍ فإذا صدَّقَ المقلِّدُ مَن أخبرَه عن الله تعالى وصفاتِه صار مؤمنًا.

وشبهة من شرَط الاستدلالَ أنَّ العلمَ الحادثَ نوعان؛ ضروريٌّ واستدلاليٌّ والعلمُ بثبوت الصانع ووحدانيَّتِه وحدوثِ العالَمِ ليس بضروريٍّ والإيمانُ موقوفٌ عليه فالمقلِّد لا يكون مؤمنًا؛ إذ ليس له علمٌ به،[1194] [ولَئِنْ] سلَّمْنَا أن التصديقَ قد وُجِدَ؛ لكنَّه مطلقًا ليس بإيمانٍ؛ بل الإيمانُ /[89ظ] هو التصديقُ[1195] المقيَّد[1196] بكونه مبنيًّا على الدليل إذا[1197] كان[1198] الإيمانُ[1199] إدخالُ النفسِ في الأمان، يقال: آمَنَه أي أدخَلَه في الأمانِ والدخولُ فيه إنما يكون إذا عرف ما اعتقده بالدليلِ العقليِّ على وجهٍ يأمَنُ عن الوقوعِ في الشبهةِ، فإذا لم يعرف كذلك لم يأمَنْ أن يكونَ مخدوعًا أو مُلَبَّسًا عليه فلم يكن التصديقُ العاري إيمانًا.

وإنما قلنا: إنَّ العلمَ به يجِبُ أن يكونَ بالدليلِ العقليِّ؛ لأنه لو علِمَ بقولِ الرسولِ لَزِمَ الدورُ؛ لأن العلم بصِدْقِهِ موقوفٌ على العلم بثبوتِ رسالتِه وهو موقوفٌ على العلم بمُرسِله فلو أُسْتُفِيدَ العلمُ به تعالى من صدقِ قولِه لزم الدورُ.[1200]

[1192] ل – قوله.
[1193] ل: يعتبر.
[1194] ل – به.
[1195] ل – قد وجد لكنه مطلقا ليس بإيمان بل الإيمان هو التصديق.
[1196] ق: المقدر.
[1197] ل: إذ.
[1198] ل – كان.
[1199] ل + والحقيقة.
[1200] ل + لأن العلم بصدقه موقوف على العلم بثبوت رسالته وهو موقوف على العلم بمرسله فلو استفيد العلم به تعالى من صدق قوله لزم الدور.

قلنا: لا نم أنَّ من لم يكن له العلمُ الاستدلاليُّ بثبوتِ الصانعِ وحدوثِ العالَم لم يكن مؤمنًا فإنَّ النبيَّ عليه السلام يَعُدُّ من آمن به وصدَّقه في جميعِ ما جاء من عند[1201] الله مؤمنًا ولا يشتغلُ بتعليمِه الدلائلَ العقليَّةَ في المسائلِ الاعتقاديةِ، وكذا الصحابةُ والتابعون إلى يومِنا هذا يَحْكُمُون بصحةِ إيمانِ مَنْ صدَّق النبيَّ عليه السلام في جميع ما جاء به ولا يشتغلون بتعليم تلك الدلائلِ فظهر أنَّ ما ذهبوا إليه باطلٌ؛ لأنه خلافُ صنعِ رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابِه العظامِ وغيرِهم من الأئمةِ الكرامِ.

[فصل في أن الإيمان والإسلام واحد]

قوله:[1202] **(والإيمان والإسلام إلخ.)** اختلفتْ الأئمةُ في أن الإيمان هو الإسلامُ أو غيره. ذهبتْ عامةُ أهل السنة إلى أنها واحدٌ وإن اختلفا لغةً؛ لأنَّ الإيمانَ لغةً هو التصديقُ، والإسلامُ هو الانقيادُ والتسليمُ.

وذهب بعضٌ منهم إلى أنهما متغايِران، وشبهتُهم قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا /[90و] أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾[الحجرات، 14/49] بيَّنَ أنه ليس في قلوبِهم تصديقُ الرسول ولكنَّهم قبلوا قولَه وأظهَروا الانقيادَ مخافةً، وقوله عليه السلام حين سأله جبرائيلُ[1203] عليه السلام عنهما أي عن الإيمان والإسلام:[1204] «الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره»، «الإسلام أن تشهد ألا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم شهر[1205] رمضان وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا»[1206] فإنه صريحٌ في أنهما متغايِرَان.

واستدلَّ القائِلُون بعدم التَّغَايُرِ بينهما بوجوهٍ؛ الأولُ أنَّ الإيمانَ هو الدينُ والدينُ هو الإسلامُ فالإيمانُ[1207] هو الإسلامُ، وأمَّا الأولُ فلقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾[آل عمران، 85/3] فإنه لو كان غيرَ الإسلام لم يكن مقبولًا؛ لكنه مقبولٌ فثبت أنه هو، وأما الثاني فلقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾[آل عمران، 19/3] فإنَّ الدينَ لو كان غيرَ الإسلام لَمَا حَصَرَه على الإسلامِ بتعريف الجزئَيْنِ بالألف واللام وتأكيدِه بإنَّ والجملةِ الإسميَّةِ.

[1201] ق – عند.
[1202] ل – قوله.
[1203] ل: جبريل.
[1204] ل – أي عن الإيمان والإسلام.
[1205] ل – شهر.
[1206] **المسلم**، 36/1(8).
[1207] ل: فإيمان.

والثاني أنه لو كان غيرَ الإسلام لَجاز تحقُّقُ أحدِهما بدون الآخَر؛ لكن التاليَ باطل؛ لأن الإيمانَ تصديقُ الله فيما أخبر على لسان رسولِه، والإسلامُ هو الانقيادُ والخضوعُ لله في أوامِرِه ونواهِيه فلا يتصوَّرُ أن يأتِيَ المرأةُ[1208] بجميعِ شرائطِ الإيمانِ[1209] ولا يكونُ مسلِمًا أو يأتِيَ بجميعِ شرائطِ الإسلامِ ولا يكون مؤمنًا.

وفيه نظر؛ لأنَّا لا نسلِّم أنه إذا تحقَّقَ الخضوعُ والانقيادُ تحقَّقَ التصديقُ لِجوازِ أن يكونَ الخضوعُ والانقيادُ للخوف من قتلِ النفس وسَبْيِ /[90ظ] الأولادِ وأخذِ الأموالِ، ولأن تَحَقُّقَ الإسلامِ عند تحققِ الإيمانِ بجميع شرائطَ لا يوجِب الاتحادَ بينهما لجوازِ أن يكون مغايِرًا لحقيقةِ الإيمان ولازمًا له عند تحققِ شرائطِه.

والثالثُ الآياتُ الدالَّةُ على اتحادِهما كقوله تعالى خبرًا عن موسى أنه قال لقومه: ﴿يَا قَوْمِ إِن كُنتُمْ آمَنتُم بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ﴾[يونس، 84/10]، وقولِه: ﴿يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا ۖ قُل لَّا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُم ۖ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ﴾[الحجرات، 17/49] وغيرِ ذلك.

والجوابُ عن شبهةِ الخصمِ أما عن الآيةِ فهو ما أشار إليه المصنفُ بقوله: لكن الإسلامَ إلخ. تقريرُه أنَّ الإسلامَ شرعيٌّ ولغويٌّ، والشرعيُّ الإيمانُ واللغويُّ هو الاستسلامُ والانقيادُ والدخولُ في السَلم، والذي أثبته الله تعالى لهؤلاء الأعرابِ مع نفيِ الإيمان عنهم هو الإسلام اللغوي؛ إذ لو كان المرادُ به الشرعيَّ لكان مرضيًّا ومقبولًا عند الله وبالإجماع أنه[1210] ليس كذلك.

واعلم أنَّ في استدراكِه بقوله: لكن تسامحًا وحَرَارُهُ[1211] يظهَر لمن تأمَّل.

وأما عن الحديث فهو ما ذُكِرَ في بعض الروايات أنه سُئِلَ في المرة الثانيةِ عن شرائعِ الإسلامِ فيكون هذه الروايةُ تفسيرًا لرواية المطلقَةِ، ويحتمل أيضًا أنه ذَكر الإسلامَ وأراد به الشرائعَ مجازًا كما ذَكَرَ الإيمانَ وأريد به[1212] الصلاةُ في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾[البقرة، 143/2] أي صلاتَكم، ويؤيِّده ما ذكره محيي السنة في **شرح السنة** من أنَّ النبيَّ عليه السلام جَعَلَ الإسلامَ لِمَا أُظْهِرَ من الأعمال وجَعَلَ الإيمان لِمَا أُبْطِنَ من الاعتقاد.

[1208] ل – المرأة.
[1209] ق: الأركان.
[1210] ل – أنه.
[1211] ق: جزارته.
[1212] ق – به.

والحقُّ أنَّ إثباتَ اتحادِهما /[91و] صعبٌ؛ لأنَّا بينَّا أنَّ الإيمانَ عبارةٌ عن التصديق وجَعَلَ النبيُّ عليه السلام جزءًا من الإسلام حيث قال: «بني الإسلام على خمس» وعدَّ الإيمان منها، ولأنه تعالى عَطَف المسلمِين والمسلِمَات على المؤمِنِين والمؤمِنَات[1213] حيثُ قال: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾[الأحزاب، 35/33] والعطفُ يقتضِي المغايرةَ.

[فصل في حكمِ مُرْتَكِبِ الكبيرةِ]

قوله:[1214] **(ومقترِفُ الكبيرةِ إلخ.)** الاقترافُ الاكتسابُ، اختلف الناسُ في العُصَاةِ من أهل القبلةِ في أسمائِهم وأحكامِهم.

قال أهل الحق: إنَّ من اقترف كبيرةً غير مستحلٍّ[1215] لها ولا مستخفٍّ[1216] لِمَنْ نهى عنها؛ بل لغلبةِ[1217] شهوةٍ أو حميةٍ[1218] يرتكبُها يُرْجَى أن يغفرَ اللهُ له ويُخافُ أن يعذِّب عليه فهو مؤمِنٌ لكنَّه عاصٍ لمخالفَتِه الأمرَ وفاسقٌ لخروجِه عن الطاعةِ، وحكمُه أنه لو ماتَ مِن غيرِ تَوبَةٍ فلِلَّهِ تعالى فيه المشيئةُ إن شاء عَفَى عنه بفضلِه وكرمِه وبركةِ ما معه مِنْ الإيمانِ والحسناتِ وشفاعةِ بعضِ الأخيارِ، وإن شاء عذَّبه بقدر ذَنْبِه ثم عاقبةُ أمرِه الجنةُ لا محالةَ ولا يخلَّدُ في النار.

أما أنه مؤمِنٌ فلِمَا سيجيئُ، وأما جوازُ العفو عنه فلقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾[النساء، 48/4] وليس المرادُ من قوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ يغفِر معصيتَه يجب غفرانُها؛ لأن الوجوبَ على الله تعالى محالٌ لِمَا مرَّ، ولأن معنى قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ﴾ أَنْ[1219] لا يغفِرَ تَفَضُّلًا؛ لأنه قد ثَبَتَ أن اللهَ يغفر بالتوبةِ، وإذا لَزِمَ إضمارُ هذا الشرطِ في الجملةِ الأُولَى وجَبَ إضمارُه في الجملة الثانيةِ حتى يكونَ معناه /[91ظ] أنه يغفِر تفضُّلًا ما دون ذلك؛ لأنَّا لو أضمرْنَا هذا الشرطَ في الأُولَى دون الثانيةِ خَرَجَ الكلامُ عن النظمِ، ولأن الفعلَ إنما يُعلَّق على المشيئةِ إذا لم يكن واجبًا، ولقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾[الرعد، 6/13] فإنَّ مقتضَى الآيةِ أن يكونَ الغفرانُ حاصلًا حالَ[1220] مباشرتِهم الظلمَ كما إذا قيل: رأيتُ فلانًا على أكله، فإنه يدل على أنه أرادَ حالَ كونِه آكِلًا ومعلومٌ أن حالَ الاشتغالِ بالظلم لا يكون تائبًا فحصل ثبوتُ المغفرة لغير التائب على الإطلاق فبِهَاتَيْنِ الآيتينِ ثبَتَ جواز العفوِ عن المعاصِي.

[1213] العبارة الصحيحة: عطف المؤمنين والمؤمنات على المسلمين والمسلمات.

[1214] ل – قوله.

[1215] ق: مستحيل.

[1216] ق: مستخلف.

[1217] ق: لعبه.

[1218] ق: بوجهه.

[1219] ل: لأنه.

[1220] ق + كونه.

وأمَّا أنه لا يخلَّد في النار فلأنه مؤمِنٌ وللمؤمن حُكْمَانِ، جوازُ المغفرة والعفوُ عنه لِمَا مرَّ.

والثاني أنَّ عاقبةَ أمرِه الجنةُ؛ لأن الله تعالى وعد الجنةَ للمؤمِنِينَ لقوله: ﴿أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ﴾[الحديد، 21/57] وصاحِبُ الكبيرةِ مؤمنٌ فيكون من أهل الجنة، وقال أيضًا: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾[الزلزلة، 7/99] والمؤمِنُ العاصِي قد عمل مثقالَ ذرةٍ خيرًا وأقلُّه الإيمانُ بالله ورسولِه فيجب أن يَرَى ثوابَه بمقتضَى الآية ولا يراه إلا بعد الخلاصِ من العذابِ؛ إذ الثوابُ قبل العقابِ منتفٍ إجماعًا ورؤيتُه إياه بعد الخلاصِ يوجِبُه عدمَ الخلودِ.

ومما ذكرنا ظهر بطلانُ ما زعمتْ الخوارجُ من أنَّ كلَّ من عصى صغيرةً كانت أو كبيرةً فاسمُه الكافرُ لا المؤمِنُ، وحكمُه أن يخلَّد في النارِ، وما ذهب إليه المعتزلةُ أيضًا من أن المعصيةَ إن كانتْ كبيرةً فاسم مقترِفُها الفاسقُ ولا يسمَّى مؤمِنًا؛ /[92و] لأنه ما أتى بجميعِ الطاعاتِ الذي هو الإيمانُ[1221] ولا يسمَّى كافرًا؛ لأنه مصدِّقٌ فله منزلةٌ بين المنزلتَيْ الكفرِ والإيمانِ، وحكمُه أنه لو ماتَ من غير توبةٍ يخلَّد في النارِ ولا يجوز من الله عفوُه ومغفرتُه، وإن كانت صغيرةً فاسمُ مقترِفُها المؤمنُ ولا يجوز تعذيبُه على الصغيرةِ، وما زعمتْ الْمُرْجِئَةُ من أنه لا يضرُّ مع الإيمانِ ذنبٌ صغيرًا كان أو كبيرًا كما لا ينفعُ مع الكفرِ طاعةٌ.

قوله:[1222] **(والصحيح قولُنا)** أي قولنا: مقترفُ الكبيرةِ لا يخرُج من الإيمان صحيحٌ والدليلُ على صحته قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾[البقرة، 178/2] وجهُ الاستدلالِ به أنَّ الله تعالى يسمِي قاتلَ النفسِ مؤمنًا مع القتل الذي يوجِب القصاصَ من الكبائر فثبت بصريحِ النصِّ أنَّ[1223] مرتكبَ[1224] الكبيرةِ مؤمِنٌ، وقوله تعالى: ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ۖ فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ﴾[الحجرات، 9/49] سمَّاهم مؤمنِين حين وَصَفَهم بالبغيِ الذي هو الكبيرةُ وغيرُ ذلك من الآياتِ الدالَّةِ على أصحابِ الكبيرةِ مؤمنِين.[1225]

فإن قيل: لو لم يخرُج المؤمنُ بفسقِه من الإيمان لَمَا جعله الله تعالى الفاسقَ في مقابلةِ المؤمِن؛ لكنه جعله حيثُ قال: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا﴾[السجدة، 18/32] فدَلَّ أنه يخرُج من الإيمان بفسقِه.

[1221] ل – ولا يسمى مؤمنا لأنه ما أتى بجميع الطاعات الذي هو الإيمان.

[1222] ل – قوله.

[1223] ل + من.

[1224] ل: ارتكب.

[1225] ل – حين وصفهم بالبغي الذي هو الكبيرة وغير ذلك من الآيات الدالة على أصحاب الكبيرة مؤمنين.

أجيب بأن المقابِل هو الفاسقُ المطلَقُ وهو كافرٌ والمؤمِن ليس بفاسقٍ مطلقٍ؛ بل هو فاسقٌ بما ارتكب من المعصيةِ، مطيعٌ بما[1226] معَه من الإيمان والطاعات، والدليلُ على[1227] أنَّ المرادَ بالفاسقِ في الآية هو الكافرُ ما بعده من قوله: ﴿وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّذِي كُنتُم بِهِ تُكَذِّبُونَ﴾[السجدة، 20/32] فإنَّ مكذِّبَ النارِ كافرٌ.

/[92ظ] اعلم أنهم اختلفوا في الصغيرةِ والكبيرةِ، قال بعضهم: إنَّ كلَّ معصيةٍ يُصِرُّ[1228] عليها الانسانُ فهي كبيرةٌ وكلَّ ما يستغفر منها[1229] فهي صغيرةٌ لقوله عليه السلام: «لا صغيرة مع الإصرار ولا كبيرة مع الاستغفار»[1230]

وقال بعض السلف: كلُّ معصية أُوعِدَ عليها بالنار فهي كبيرةٌ وما لم يُذكَر في القرآن وعيدُه فهي صغيرةٌ.

وقال بعضهم: كلُّ معصيةٍ وَجَبَ بها الحدُّ فهي كبيرةٌ وما لم يَجِبْ بها الحدُّ فهي صغيرةٌ.

قوله:[1231] **(والتخليدُ إلخ.)** هذا إشارةٌ عن جوابِ شبهة المعتزلة والخوارج. تقريرُ شبهتِهم أن الله تعالى أخبر أنَّ من ارتكب الكبيرةَ استحقَّ الدوامَ في النار حيث قال: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾[النساء، 93/4]، وقال: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[البقرة، 81/2] فلو كان مؤمِنًا لَمَا خُلِّدَ في النارِ.

وتقريرُ الجوابِ أنَّ التخليدَ لقاتِلِ المؤمنين عمدًا في الآية الأُولَى ولغير قاتِلِه كما في الآية الثانيةِ محمولٌ على المستحِلّ؛ لأنه لَمَّا دلَّ الدليلُ على أنَّ من ارتكب الكبيرةَ مؤمِنٌ وحكمُه أن يدخُل الجنةَ لا محالةَ والدخولُ في الجنة مع الخلودِ في النار لا يتصوَّر، ثبت أنَّ ما ورد من الآيات في الوعيدِ مقرونًا بذكر الخلودِ فهو في[1232] المستحِلّين؛ لأنهم كفروا باستحلال ذلك فأُوعِدُوا على كفرِهم.

وقيل في قوله: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا﴾ أي مُتَعَمِّدًا لإيمانِه يعني قَصَدَ قتلَه لأجلِ أنه مؤمِنٌ ومَنْ[1233] هذا قصدُه في القتل يكون كافرًا.

[1226] ق: لما.
[1227] ق – على.
[1228] ق: يصير.
[1229] ق: فيها.
[1230] **الدرر المنتثرة** للسيوطي، 209(456)؛ **التوبة** لابن أبي الدنيا، 132(173).
[1231] ل – قوله.
[1232] ق: من.
[1233] ل – ومن.

قوله:[1234] **[لا يجوز الخُلْفُ في الوعدِ]** قال بعض أصحابنا: لا يجُوزُ الخُلْفُ في الوعدِ ويجوز في الوعيدِ؛ لأنَّ الخلفَ /[93و] في الوعد لومٌ فلا يَلِيقُ به تعالى بخلاف الوعيدِ فإنه كَرَمٌ وهو مِن صفاتِ الله تعالى ولا يلزَم الكذبُ؛ لأن الكذبَ إنما يكون فيما مَضَى لا فيما يَستقبِلُ؛ بل يكون هذا خُلفًا وهو مذمومٌ في الوعد لا في الوعيدِ.

وقال المحققون: لا يجوز الخلفُ من الله تعالى بوجهٍ من الوجوهِ لا في الوعد ولا في[1235] الوعيد؛ لأن الخلفَ تَبَدُّلُ القولِ وهو الله[1236] تعالى منزَّهٌ عنه لقوله تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾[ق، 29/50]، ولأنه كذبٌ؛ لأنه هو الإخبارُ عن شيء يَعلم المخبِرُ أنه لا على ما هو به سواء كان في الماضِي أو في المستقبل وهو على الله تعالى محالٌ فلا يجوز الخلفُ مطلقًا.

فإن قيل: هذا مخالِفٌ لِمَا ذكرتَ من جوازِ العفوِ والمغفرةِ؛ لأن الآياتِ التي ذكرتَها ناطقةٌ بتعذيبِ مرتكِبِ الكبائرِ فعلى تقدير جوازِ العفوِ يخرُج بعضُ المذنِبين عن عمومِ الآيةِ وأنه خُلْفٌ في الخبر.

أجِيبَ بأنَّ تلك الآياتِ عامةٌ وما من عامٍّ إلا ويحتمِلُ التخصيصَ فحينئذٍ لم يكن ظاهرُ العمومِ حجةً كيفَ والدليلُ يدلُّ على التخصيصِ؛ لأنه متى عارَضَ النصَّانِ بصفةِ العمومِ لا بُدَّ وأن يُحمَل العامُّ[1237] على الخاصِّ دفعًا للتناقُضِ عن كلامِ الله تعالى.

بيانُه أنَّ بعضَ آياتِ الوعدِ وردتْ عامةً وكذا بعضُ آياتِ الوعيدِ فالجمعُ بينهما غيرُ ممكِنٍ؛ لأنَّ آيات الوعد تدلُّ على أن من آمن لا يخلَّد في النار، وآياتُ الوعيدِ تدلُّ على التخليدِ فلا بد من تخصيصِ أحدِهما بالآخَرِ دفعًا للتناقُض فإذا اضطرَرْنَا إلى تخصيصِ أحدهما بالآخر فتخصيصُ آيةِ الوعيدِ بآيةِ الوعدِ أولَى من /[93ظ] عكسِه، فإنَّ فيه عملًا[1238] بالدلائلِ المقتضِيَة العفوَ والمغفرةَ والشفاعةَ وفي العكس تعطيلُ هذه الدلائلِ.

[فصل في الشفاعة]

قوله:[1239] **(ولما جاز عندنا إلخ.)** هذا إشارةٌ إلى إثباتِ شفاعةِ نبيِّنَا محمد صلى الله عليه وسلم. بيانُه أنه لما ثبت جوازُ العفو والمغفرةِ من الله من غيرِ واسطةٍ فجوازُه بشفاعةِ الأنبياء والرُسُلِ والأَخْيَارِ أولَى.

1234 ل – قوله.
1235 ل – لا في.
1236 ل – الله.
1237 ل: العموم.
1238 ق – عملا.
1239 ل – قوله.

وعند المعتزلة لَمَّا كان العفوُ ممتنعًا لأصحابِ الكبائر لا فائدةَ للشفاعة في حقِّهم، وفي قوله: في حقِّهم إشارةٌ إلى أن الخصومَ أيضًا قائِلُون بالشفاعة؛ لأنَّ الأمةَ أَجمعتْ[1240] على وجود الشفاعة المقبولةِ لنبينا محمد عليه السلام إلا أنَّ تأثيرَها في زيادة المنافعِ عندهم ولذا قالوا: معنى الشفاعة طلبُ الرسُلِ والملائكةِ من الله تعالى للمطِيعِين أن يَزِيدَهم على ما استحقُّوا من الثواب من فضلِه، وأصحابُ الكبائر ليسوا بمطِيعِين فلا شفاعةَ في حقِّهم. وعندنا تأثيرُها في إسقاط المضارِّ فعندنا الشفاعةُ طلبُ العفوِ من الذي وقع الجنايةُ في حقِّهم.

وشبهتُهم قولُه تعالى:[1241] ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾[غافر، 18/40] والفاسقُ ظالمٌ؛ لأن الظالمَ مَن فَعَلَ[1242] الظلمَ والفاسقُ كذلك فلا يكون له شفيعٌ يُقْبَلُ شفاعتُه؛ إذ لو كان له شفيعٌ يُقبَل شفاعتُه لكان له شفيعٌ يُطَاعُ وهو منتفٍ بالآية، وقوله: ﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾[آل عمران، 192/3] ولو كان الشفاعةُ للفُسَّاقِ الظالِمِين لِأنفسِهم لكان الشفيعُ ناصرًا لهم؛ لأن مَن يمنَعُ من وصولِ المضَرَّة إلى الغير فهو ناصرٌ؛ لكنه منتفٍ بمقتضَى الآية، وقوله تعالى: /[94و] ﴿مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ﴾[البقرة، 254/2]، وقوله: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَّا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا﴾[البقرة، 48/2] فلو أثَّرتْ الشفاعةُ فقد جَزَتْ نفسٌ عن نفسٍ شيئًا وهو منتفٍ بالآية.

وأجيب عن الآياتِ الأربعِ بجوابٍ واحدٍ وهو أنَّها لا بد وأن يكون عامةً في الأعيانِ أو في الأزمانِ حتى يدخلَ محلَّ الخلافِ فيها لكن لا نم أنَّ ما ذكرتُمْ من الآيات عامةٌ في الأعيان أو في الأزمان، ولئن سلمنا أنها عامةٌ لكنها يكون مخصوصةً بما ذُكِرَ من الآيات الدالَّةِ على إثباتِ الشفاعةِ لِمَا مرَّ في الوعد والوعيد، ويمكن أن يجاب عن قوله: ﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾ بوجهٍ آخَرَ وهو أن يقال: إنَّ الشفاعة هي الطلبُ على وجهِ الخضوع والنصرةُ هي المدافعةُ على القهر والاستلاء فلا يلزم من نفيِ أحدِهما نفيُ الآخَرِ.

قوله: **(ومذهبُهم مردودٌ بالنصوصِ والأخبارِ)** أي الآياتُ والأخبارُ دالَّةٌ[1243] على ردِّ مذهبِهم.

أما الأُولَى فقوله تعالى: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾[المدثر، 48/74]؛ لأنه ذُكِرَ ذلك في مَعْرَضِ التهديدِ للكفَّار فلو كان لا شفاعةَ لأصحاب الكبائر أيضًا لم يكن لتخصيص الكفَّار بالذكر معنى.

[1240] ق: اجتمعت.

[1241] ق – قوله تعالى.

[1242] ق: أفعال.

[1243] ق: الدالة.

وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَٰنِ وَفْدًا، وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا، لَّا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِندَ الرَّحْمَٰنِ عَهْدًا﴾[مريم، 85/19–87] وصاحِبُ الكبيرة اتَّخَذَ عند الرحمن عهدًا بالإيمان والتوحيد لقوله عليه السلام: «من قال لا إله إلا الله ولم يشرك به شيئا فقد اتخذ عند الرحمن عهدا»[1244] فيكون داخلًا تحت هذه[1245] الآية. /[94ظ]

وأما الثاني فقوله عليه السلام: «شفاعَتِي لأهلِ الكبائرِ من أمَّتِي»[1246] فهو حديثٌ مشهورٌ، وقوله: «أَسْعَدُ الناسِ بشفاعَتِي يومَ القيامةِ مَنْ قال: لا إله إلا الله خالِصًا مِنْ قَلْبِه أو نَفْسِهِ.»

[فصلٌ في حكم جوازِ العفوِ عن الكفر]

قوله: (**والعفوُ عن الكفر إلخ.**) القائِلُون بجوازِ العفوِ ونفيِ الخلود مَنِ ارْتَكَبَ الكبائرَ اختلَفُوا في أنه هل يجوز في العقلِ العفوُ عن الشرك والكفر أم لا. فذهب الأشعريَّةِ إلى جوازِه وعندهم أيضًا يجوز تخليدُ المؤمنين في النار وتخليدُ الكافرين في الجنة عقلًا إلا[1247] أنَّ السمعَ وَرَدَ على[1248] أنه لا يَفْعَلُ، وحُجَّتُهُم أنَّ له تصرُّفًا في ملكِه فيجوز ذلك ولا يكون ظالِمًا؛ لأن الظلمَ تصرُّفٌ في ملك الغير.

وعندنا لا يجوز من الله العفوُ عن الكافِرِ وتخليدُه في الجنة ولا أن يخلِّد المؤمِنِين في النار؛ لأن الحكمةَ يقتضي التفرقة بين المسِيءِ والمحسِنِ، وما يكون على خلافِ قضية الحكمة يكون سَفَهًا وأنه يستحيلُ من الله، والذي يؤيِّده ما ذكرنا قوله تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ، مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾[القلم، 35/68–36]، وقوله: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾[الجاثية، 21/45] ولا شك أنَّ التفرقةَ إنما يكون في الآخِرة؛ إذ لا تَفْرِقَةَ في الدنيا، ولأن تخليدَ المؤمِن في النار وتخليدُ الكافر في الجنة يكون ظُلْمًا؛ لأن الظلم وضعُ الشيء في غير موضعِه والإسَاءَةُ في حقِ المحسِن والإنعامُ والإكرامُ في حقِّ المسِيء وضعُ الشيء في غير موضعه فيكون ظلمًا وهو مستحيلٌ من الله تعالى.

وأما الجواب عن قولهم: إن له تَصَرُّفًا، فنقول: له تصرفٌ في ملكه /[95و] لكن على وجهِ الحكمةِ والصَوَابِ وأما على خلاف قضيةِ الحكمةِ يُعَدُّ سفهًا.

هذا تقريرُ ما في الكتاب وما يفهم من شرح المصنف وفيه بحث؛ لأن كلامَه يُشعِر بأنَّ العبدَ يستحقُّ الثوابَ والعقابَ بطاعته ومعصيته وليس كذلك؛ بل الثوابُ على الطاعة فضلٌ من الله تعالى والعقابُ على المعَاصِي عدلٌ منه، وعملُ الطاعات دليلٌ على حصول

[1244] هذا الحديث لم أقف على تخريجه.

[1245] ق – هذه.

[1246] **مسند أحمد**، 439/20(13222)؛ **أبي داوود**، 119/7(4739)؛ **سنن الترمذي**، 625/4(2435).

[1247] ل: لأنه، [صح في الهامش].

[1248] ل – على.

الثوابِ وعلامتُه، وإتيانُ الفسقِ دليلٌ لحُصُولِ العقابِ وأمارتُه؛ لأنَّ الطاعةَ علةٌ موجِبَةٌ على الله تعالى الثوابَ والمعصيةُ علةٌ موجِبةٌ على الله تعالى العقابَ لِمَا بَيَّنَّا أنه لا يَجِب على الله تعالى شيءٌ فكلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ له ولذا قال أصحابُنا: فائدةُ الوجوبِ الابتلاءُ وهو أي الإيجابُ على الله تعالى على أصولِ المعتزلةِ مستقيمٌ وأما على أصولنا فليس بصحيحٍ لِمَا مرَّ في وجوبِ الأصلح.

والذي يؤيِّد ما ذكرنا قول الإمام فخر الدين الرازي رحمه الله في **نهاية العقول**: اتفقتْ المعتزلةُ على أنَّ العبدَ بطاعته ومعصيته يستحقُّ الثوابَ والعقابَ إلا الثَلْجِيُّ فإنه زعم أنَّ الثوابَ فضلٌ وأنه يكفي في حُسْنِ تكليفِ الله إيَّانا بسَوَابِقِ نِعَمِهِ علينا.

وجواب قوله: لأن الحكمةَ يقتضِي التفرقةَ إلخ، وقوله: ولأن تخليدَ المؤمن إلخ. يُعلَمُ مِمَّا مرَّ[1249] في مسألةِ خلقِ الأفعالِ.

[فصل في أنه تعالى لا يوصَفُ بالقدرة على الظُلمِ والسَفَهِ]

قوله: **(ولا يوصَف الله تعالى إلخ.)** لَمَّا اِنْجَرَّ الكلامُ إلى أنَّ العفوَ عن الكفار هل يجوز عقلًا أم لا، وعلى تقديرِ جوازه هل يكون منه ظلمًا أم لا، ذُكِرَ /[95ظ] على سبيل الاستطرَاد[1250] أنه لا يوصَف بالقدرةِ على الظلمِ وإلا لا تَعَلُّقَ له ببحثِ الإيمان.

فنقول: ذهب المعتزلةُ إلى أنَّ اللهَ تعالى يَجُوزُ أن يوصَف بالقدرة على الظلمِ ولكن لا يَفعَل. وشبهتُهم أنَّ اللهَ تعالى تَمَدَّحَ بأنه لا يظلِم حيث قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾[النساء، 40/4] وإنما يستحقُّ المدحَ مَنْ يقدِر على الظلمِ ولا يَظْلِمُ. فأمَّا مَنْ لا يقدِرُ عليه فلا.[1251]

وقال أهل الحق: لا يجوز وصفُه؛ لأن جوازَ وصفِه بالقدرة على الظلم يستلزم جوازَ تَحَقُّقِهِ أي جوازَ كونِه موصوفًا بها بالفعل؛ لكن اللازمَ منتفٍ؛ لأن تجويزَ كون الله ظالِمًا كفرٌ، ولأنه لو جاز الظلمُ منه لكان إما مع بَقَاءِ صفةِ العَدْلِ وهو محالٌ؛ لأن فيه جمعًا بين الضدَّيْنِ وهما العدلُ والظلمُ، وإما مع زوالِها وهو أيضًا محالٌ؛ لأنَّ صفةَ العدل لله أزليةٌ واجِبَةٌ وما يكون أزليًّا واجبًا يستحِيلُ عدمُه.

[فصل في أنَّ الحسناتِ يذهِبْنَ السيئاتِ]

قوله: **(ويجوز ذِهاب السيئاتِ إلخ.)** هذا فرعٌ على العفو؛ لأنَّ من يجوِّز العفوَ يجوِّز أنْ يعفوَ اللهُ عن السيئاتِ ببَرَكَةِ الحسناتِ والذي يؤيِّدُه قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾[هود، 114/11] ولكن لا يجوز أن يُبْطِلَ اللهُ الحسناتِ بشؤم المعاصِي إلا بالكفر.

[1249] ق – مرَّ.
[1250] ل: اضطرار.
[1251] ل: قال.

ومن لم[1252] يجوِّزْهُ كالمعتزلة لا يجوِّزُ عندهم ذهابُ السيئاتِ ببركة الحسناتِ، وأيضًا لما كان عندهم أنَّ المؤمنَ يخرُجُ من إيمانِه بشؤم فسقِه ذَهَبُوا إلى أنَّ الحسناتِ تَبْطُلُ بشؤم المعاصي، /[96و] ويَؤَيِّدُوا قولَهم بقوله تعالى: ﴿لَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾[الحجرات، 2/49].

أجيب عن الآية بأنها إنما ذكَرَتْ ليكونوا بين يَدَيْ رسولِ الله صلى الله عليه وسلم حَذِرِينَ مُعَظِّمِينَ في كلِّ وقتٍ لِئَلَّا يكونَ منهم في وقتٍ من الأوقات ما يخرُجُ مَخْرَجَ الاستحقَاقِ على السهوِ والغفلةِ فَيُحْبِطُ ذلك أعمالَهم؛ لأنه بهذا الصنعِ يُكفِّر صاحبَه ولا يكون معذورًا[1253] وإن كان على السهوِ؛ لأنَّ له الاحترازُ عنه.

[كتابُ السمعيَّات]

قوله: (**فصلٌ[1254] كلُّ ما ورد إلخ.**) اعلم أنَّ قضيَّات العقلِ منقسمةٌ إلى ثلاثة أقسام؛ واجبٌ وممتنعٌ وجائزٌ. فالواجبُ ما وجب وجودُه في العقل، والممتنع ما لا يجوز وجودُه في العقل أي يَمْنَعُ[1255] العقلُ أن يُوجَدَ في الخارجِ، والجائزُ ما يكون الوجودُ والعدمُ بالنسبة إليه على السويَّةِ عند العقل، فسبيلُه في هذا القسمِ التَوَقُّفُ إلى وُرُودِ السمعِ، وما ذكره المصنفُ في هذا الفصلِ من قبيل الممكِن فلا يَأْبَاه العقلُ؛ بل يتوقَّفُ إلى ورود السمع فإذا ورد مِنْ صادِقِ القولِ يجب قبولُه.

فمنه سؤالُ نَكِيرٍ ومُنْكَرٍ، روي عن النبي عليه السلام أنه قال: «إذا قُبِرَ الميتُ أتاه ملكانِ أسودانِ أزرقانِ، يُقالُ لأحدِهما المنكرُ والآخرُ النكيرُ فيقولانِ ما كنتَ تقولُ في هذا الرجلِ؟ فيقولُ هو عبدُ اللهِ ورسولُه أشهدُ ألا إلهَ إلا اللهُ وأن محمدًا رسولُ اللهِ[1256] فيقولان قد[1257] كنا نعلمُ أنك تقولُ هذا ثم يُفسحُ له في قبرِه سبعون ذراعًا في سبعينَ ثم يُنَوَّرُ له فيه ثم يُقالُ نَمْ فيقولُ أرجعُ إلى أهلِي فأخبرُهم /[96ظ] فيقولان نَمْ كنومةِ العروسِ الذي لا يُوقظُه إلا أحبُّ أهلِه إليه حتى يبعثَه اللهُ[1258] من مَضجعِه ذلك، وإن كان منافِقًا قال: سمعتُ الناسَ يقولون فقلت مثلَهم لا أدرِي، فيقولَان قد كنَّا نعلمُ أنك تقولُ ذلك فيُقالُ للأرضِ: التئِمِي عليه، فتَلْتَئِمُ عليه فتختلفُ أضلاعُه فلا يزالُ فيها معذَّبًا حتى يبعثَه اللهُ من مَضْجَعِه ذلك»[1259]

[1252] ق – لم.
[1253] ل: معزولًا.
[1254] ق – فصل.
[1255] ل: يمتنع.
[1256] ل: عبده ورسوله.
[1257] ل – قد.
[1258] ل + إليه.
[1259] **سنن الترمذي**، 375/3(1071).

والأخبارُ الدالةُ عليه كثيرةٌ لا يَلِيقُ ذكرُها في هذا المختصر وهو -أي السؤال- لكلِّ ميّتٍ صغيرًا كان أو كبيرًا فيُسأَل إذا غاب عن الآدميّينَ فلا يتوقّف على الدفنِ فإذا مات في الماءِ أو أَكَلَه السبعُ فهو مسؤولٌ أيضًا ويُصِيبُهُ ما يُصِيب المقبورُ من العذابِ.

واختلفوا في سؤالِ الأنبياء والأصحُّ أنهم لا يُسأَلون؛ لأن[1260] غيرَ النبي يُسأَل عن النبيِّ كما أشار إليه الحديثُ فكيف يُسأَل هو عنه. وأبو حنيفة رحمه الله تَوَقَّفَ في أطفالِ المشركِين في أنَّهم هل يُسأَلون ويَدخُلون الجنة أم لا، وعند غيرِهم[1261] يُسأَلون.

[فصل في أنَّ عذابَ القبرِ حقٌّ]

قوله: **(وعذاب القبر إلخ.)** فقوله: عذابُ القبرِ مبتدأٌ خبرُه حقٌّ.

قال أهل الحقِّ: عذاب القبر للكفَّار ولبعض العصاةِ من المؤمنين -أعاذنا الله منه- بإعادةِ[1262] الحياةِ في الجَسَدِ حقٌّ لِمَا مرَّ في سؤال منكرٍ ونكيرٍ، ولقوله تعالى في آل فرعون: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾[غافر، 46/40] وهو صريحٌ في التعذيبِ بعد الموت وقبل البَعْثِ وإلا لتَكرَّر[1263] قوله: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ﴾ وذلك إنما هو عذابُ القبر اتِّفَاقًا /[97و] فثَبَتَ القولُ به، وكذا قولُه تعالى في قوم نوح: ﴿أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا﴾[نوح، 25/71] والفاءُ للتعقيب بلا تَرَاخٍ فيكون إدخالُهم النارَ عقيبَ الإغراقِ فيكون هذا الإدخالُ قبلَ الإدخالِ الذي في يومِ[1264] القيامةِ وإدخالُ النار قبل القيامة إنما هو عذابُ القبرِ، وكذا تَوَارَتْ الاستعاذةُ من عذاب القبرِ من لَدُنْ رسولِ الله صلى الله عليه وسلم إلى يومِنا هذا، وإذا ثبت هذا ثبت الإنعامُ لأهلِ الطاعةِ؛ إذ لا قائلَ بالتفرقة.[1265]

قوله: بإعادة الحياة أي العذابُ للكفار ولِبَعْضِ العصاةِ -أعاذنا الله منه- والإنعامُ لأهل الطاعة -رزقنا الله- بإعادة نوعِ حياةٍ مقدارَ ما يَتَأَلَّمُ به ويتلذَّذُ ويَعلَمُ حقٌّ ففي إثباتِ حياةٍ ما لا تَوَقُّفَ فيه لمشايخِنَا؛ لأن تعذيبَ ما لا حياةَ له غيرُ مستقيمٍ عندنا، وأما في إعادة الروحِ فتَوَقَّفُوا فيه ثم اختلفوا، قال بعضهم: إنَّ العذابَ للروح، وقال بعضهم: على البدن، وقال بعضهم: عليهما ولكنا لا نشتغِلُ أي لا تَوَقُّفَ في حَقِّيَّتِهِ[1266] نظرًا إلى الأدِلَّة السمعيةِ التي لا يُمكِن ردُّها ولكن لا[1267] نشتغلُ بكيفيَّتِه لانتفاءِ الدليل الدالِّ عليها[1268].

[1260] ل - لأن.

[1261] ل - غير.

[1262] ق: لإعادة.

[1263] ق: أنكروا.

[1264] ل - يوم.

[1265] ق: به التفرقة.

[1266] ل: حقيقة.

[1267] ق - لا.

[1268] ق - عليها.

فإن قيل: المعذَّب بالعذابِ في القبر إما الروحُ وإما البدنُ وإما هما جميعًا وتعذيب كلٍّ منهما لا يجوز، أما الأوَّلُ فلأن الروحَ ليست في القبر، وكذا الثاني؛ لأن البدنَ بلا روحٍ جمادٌ لا فائدةَ في تعذيبِ الجمادِ، وكذا الثالثُ؛ لأن عذابَ القبرِ على قولِ من قال إلى أن بُعِثَ والبدنُ لَمَّا صار ترابًا أو رَمَادًا لم يَبْقَ بدنًا[1269] فلا يبقَى المعيَّةُ.

أجيب بأن الله تعالى قادرٌ على أن يعيدَ إلى البدنِ نوعَ حياةٍ /[97ظ] حالةَ بقائِه[1270] فيتألَّمُ بالعذابِ ويتلذَّذُ بالإنعام والإكرام، وإن صار ترابًا أو رمادًا كان العذابُ للروحِ قال الإمام: إن الله تعالى يعذِّب أرواحَ الكفَّارِ كما أنه يُثبِت أرواحَ الشهداء بجَعْلِها في أَجْوَافِ طَيْرٍ خُضْرٍ وهذا هو المرادُ بالعذابِ في القبر ولا نشتغل بكيفيَّته لِمَا قُلْنَا.[1271]

فإن قيل: قال الله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا (يَعنِي في الجنة) الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى﴾[الدخان، 56/44] والمعنى سِوَى الموتةِ الأُولَى ولو صارُوا أحياءً في القبور لذَاقُوا موتَتَيْنِ لا موتةً واحدةً، وكذا قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ﴾[فاطر، 22/35] فإنَّ الآيةَ تدُلُّ على أن[1272] الميّتَ المدفونَ ليس بحيٍّ؛ إذ لو كان حيًّا لجاز إسماعُه فإذا انتفَى الحياةُ انتفى الشعورُ، والعذابُ والثوابُ إنما يكونُ إن كان له شعورٌ، ولأنَّا نرى شخصَ الميتِ لا يتحرَّكُ ولا يَضْطَرِبُ ولا يظهَر عليه أثرُ العذابِ فلو كان له عذابٌ لأَحَسَسْنَا.

أجيب عن الآية الأُولَى بأن الله تعالى وصف نعيمَ الجنةِ بأنه لا ينقطِعُ بالموتِ كما ينقطع نعيمُ الدنيا فمعنى الآية والله أعلم ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ﴾ لا ينقطعُ فيها بالموتِ نعيمُهم ولا يتنقُّصُ عِيشُهم كما في الدنيا، والدليل على صحَّةِ هذا التأويلِ أنَّ الله تعالى أَحْيَا كثيرًا من الأموات في زمانِ موسى وعيسى وذلك يوجِب تأويلَ الآية بما ذكرنا.

وعن الثانية بأنه لا يلزَمُ من عدم إسماعِ النبيِّ عليه السلام عدمُ إدراكِه في القبر لجواز أن يكون عدمُ الإسماع لِمَانِعٍ /[98و] القبرِ من وصولِ الصوتِ إلى صِمَاخِه.

وعن القياسِ بالشاهد بأن التَّأَثُّرَ بالأَلَمِ والراحةِ لا يستلزم الاضطرابَ فإن النَّائِمَ يتلذَّذُ بالاحتلامِ ويتأَلَّمُ بالأحلام ولا نُشَاهِدُ الاضطرابَ والحركةَ منه.

[1269] ل – لم يبق بدنًا.

[1270] ل – حالة بقائه.

[1271] ل – كان العذاب للروح قال الإمام: إنَّ الله تعالى يعذِبُ أرواحَ الكفار كما أنه يُثبِت أرواحَ الشهداء بجعلِها في أجوافِ طيرٍ خضرٍ وهذا هو المراد بالعذاب في القبر ولا نشتغل بكيفيته لما قلنا.

[1272] ل – أن.

[فصل في حشر الأجساد]

قوله: (وحشر الأجساد إلخ.) قال أهل الحقّ: حشرُ الأجسادِ وإحيائُها حقٌّ؛ لأن إحياءَ الله تعالى الأبدانَ بعد موتِها وتَفَرُّقِ أجزائِها ممكنٌ عقلًا وكلُّ[1273] ما لا يأباه العقلُ وأخبرَ صادِقُ القولِ عنه فهو حقٌّ وإلا لم يكن الصادقُ صادقًا فيكون القولُ بحشر الأجساد وإحيائِها حقًّا.

أما الأول وهو أنَّ الإحياءَ ممكنٌ عقلًا فلأن الإمكانَ بالنظر إلى القابِل حاصِلٌ؛ لأنَّ أجزاءَ الميتِ قابلةٌ للجمع على الوجه المخصوص وقابلةٌ للحياة؛ لأنه لو لم يَقْبَلْهما لم يتصِفْ بها في الوجودِ الأوَّلِ؛ لكن اتصف بهما فيكون الأجزاءُ قابلةً لهما، وكذا بالنظر إلى الفاعلِ حاصلٌ للزومه لأمريْنِ حاصليْنِ؛ أحدُهما كونُه تعالى قادرًا على الإيجاد والثاني كونه عالِمًا بالأعيان وأجزاءِ كلِّ شخصٍ على التفصيل لِمَا سبق من أنه تعالى عالِمٌ بكلِّ المعلومات وقادرٌ على جمعِها وإيجادِ الحياةِ فيها فثبت أن إحيائَه الأبدانَ ممكنٌ.

وأما الثاني وهو إخبارُ الصادق عنه فقوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُ﴾[الأنبياء، 104/21] وأوَّلُ خلقِ حياتِهم بالأرواحِ والأجسادِ فكذا الإعادةُ، وقوله تعالى: ﴿مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ، قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[يس، 78/36-79]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِي الْقُبُورِ﴾[الحج، 7/22] /[98ظ] والذي في القبورِ الأجسادُ دون الأرواحِ، وقوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُ، بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾[القيامة، 3/75-4]، وقوله: ﴿فَإِذَا هُم مِّنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ﴾[يس، 51/36]، وقوله: ﴿يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ﴾[القمر، 7/54]، وغيرُ ذلك من الآياتِ الدالةِ على حشرِ الأجسادِ يومَ القيامةِ.

وذهبت الفلاسفة إلى حشرِ[1274] الأرواحِ دون الأجسادِ، وشبهتُهُم من وجهين؛ أحدُها أنَّ حشر الأجساد موقوفٌ على صحة إعادة المعدوم وهي محالٌ فكذا الموقوفُ عليه. بيانُه أنَّ الحكمَ عليه بصحةِ العَوْدِ يقتضِي تَعَيُّنَهُ في ذاتِه وتَخَصُّصِهِ في نفسِه وهو بَعْدَ عدمِه نفيٌ محضٌ ليس له تخصُّصٌ ولا تَشَخُّصٌ فكان الحكمُ عليه باطلًا.

أجاب المصنف رحمه الله عن هذه الشبهة في شرحه بأنَّ الحكمَ بامتناع الحكمِ حكمٌ عليه بهذا الامتناعِ. فلو لم يكن حالَ عدمِه قابلًا لهذا الحكمِ لكان الحكمُ باطلًا وإن كان قابلًا سقَطَ السؤالُ.

وفيه نظر؛ لأنَّ الحكمَ بامتناع الحكم سلبيٌّ والسلبُ عن المعدومِ جائزٌ بخلاف الحكمِ لصحَّةِ العودِ؛ بل الجوابُ أنَّ هذا الحكمَ على الموجودِ في الذهن بأنه يصِحُّ أن يُعَادَ في الخارجِ لا على المعدومِ المطلقِ.

[1273] ق - كل.

[1274] ل - حشر.

وثانيهِمَا ما أشار إليه المصنف رحمه الله في المتن. تقريرُه أنه لو قُتِلَ انسانٌ وأَكَلَه آخَرُ وصار جزأً من الآكِلِ فالجزءُ المأكولُ إما أن يُعاد في المأكولِ فقط فحينئذٍ ضاع بدنُ الآكِلِ، أو في الآكِلِ منه فقط فحينئذ ضاع بدنُ المأكولِ؛ إذ[1275] جَعْلُه جزأً لبدنَيْهِمَا معًا /[99و] محالٌ وأيًا ما كان فلا يعُودُ أحدُهما بتمامِه.

الجوابُ عنه مبنيٌّ على مُقَدِّمَةٍ وهي أنَّ لكل انسانٍ أجزاءً أصليَّةً مِن أوَّل عمرِه إلى آخِرِه والانسانُ بها انسانٌ حقيقةً ولا يقَعُ[1276] فيها التَّفَاوُتُ مدةَ حياتِه، وأجزاءً فَضْلِيَّةً وهي ما زاد على ذلك وقد يقع التفاوتُ فيها فإن السَّمِينَ قد يَهْذُلُ وبالعكس وحقيقتُه باقيةٌ في الحالَيْنِ.

وإذا تقرر هذا فنقول: إن الْمُعَادَ مِن كلٍّ مِن الانسانَينِ أجزاتُه الأصليةُ التي يكون الانسان بها انسانًا فإنَّ تلك الأجزاءَ هي الباقيةُ مِن أوَّلِ عمر الانسان إلى آخره وهي الحاضرةُ لنفسِ الانسان حتى حالةَ السُكْرِ والنومِ، وأمَّا الهَيْكَلُ المتبدَّلُ بالسُمْنِ والهَذَالِ وغيرِهما من أعراضِ البدنِ الذي يَغْفَلُ[1277] عنه الانسانُ في أكثر الأحوال فإنه لا يُعَادُ؛ إذ لا مَدْخَلَ له في الإنسانية، وإذا كان كذلك فالجزءُ المأكولُ جزءٌ أصليٌّ من الانسانِ المأكولِ منه، فضلٌ من المتغذِّي وهو الآكِلِ، فإذا أُعِيدَ فلا يُعادُ في الآكِلِ ويُعادُ في المأكولِ منه فحينئذ لا يلزم ألا يكونَ أحدُهما مُعادًا بتمامِه وإنما يلزم ذلك أن لو كان الجزءُ المأكولُ جزأً أصليًّا من كلٍّ منهما وهو ليس كذلك.

قوله: (**كما**[1278] **يحيي العقلاء إلخ.**) روى الزمخشري عن قتادة رضي الله عنه في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾[التكوير، 5/81] أنه قال: يُحْشَرُ كلُّ شيءٍ حتى الذبابُ لِلْقِصَاصِ.

[فصل في أنَّ قراءةَ الكتابِ حقٌّ]

قوله: (**وقراءة الكتب إلخ.**) قراءةُ الكُتُبِ يومَ القيامة حقٌّ لقوله تعالى: ﴿وَنُخْرِجُ لَهُ /[99ظ] يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا، اقْرَأْ كِتَابَكَ﴾[الإسراء، 17/13-14] ثم يُعْطَى كتابُ المؤمنين بأَيْمَانِهِمْ وكتابُ الكافِرين بشِمَالِهِم أو مِنْ وَرَاءِ ظهورِهم لقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَاؤُمُ اقْرَءُوا كِتَابِيَهْ﴾[الحاقة، 19/69] الآيةَ، ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَهْ﴾ [الحاقة، 25/69]الآيةَ،[1279] وقوله: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ﴾[الانشقاق، 10/84] الآيةَ، وهذه الكتبُ كَتَبَهَا الحَفَظَةُ أيامَ حَيَاتِهِم في الدنيا كما قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ، كِرَامًا كَاتِبِينَ، يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾[الانفطار، 82/10-13].

[1275] ل: و.

[1276] ق: يقطع.

[1277] ق: يفعل.

[1278] ل: كلما.

[1279] ق – ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَهْ﴾ الآية.

[فصل في أنَّ الميزانَ حقٌّ]

وقوله: (والميزانُ حقٌّ) الميزانُ حقٌّ لقوله تعالى: ﴿وَالْوَزْنُ (أي وزنَ الأعمالِ) يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ ۚ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[الأعراف، 8/7] الآيةَ،[1280] وقولِه تعالى:[1281] ﴿فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ﴾[القارعة، 101/6-7] وغيرِ ذلك من الآيات والأخبارِ الدالةِ عليه وإنما عرفه بقوله: ما[1282] يُعْرَفُ[1283] به مقاديرُ الأعمالِ؛ لأنَّ الأعمالَ أعراضٌ يستحيلُ بقاءُها فلا يوصَف بالخِفَّةِ والثِقَلِ؛ لكن لَمَّا ورد الدليلُ على ثبوتِه يَجِبُ أنْ نعتقدَه ونَكِلَ علمَ ذلك على الله تعالى ولا نشتغل بكيفيَّتِه؛ بل نقول: إن الله تعالى قادرٌ على أن يعرِف عبادَه مقاديرَ أعمالِهم يومَ القيامة بأيِّ طريقٍ شاء ويكونُ ذلك ميزانًا لأعمالِ العبادِ على أنَّ الموازِينَ لا يَجِبُ أن يكونَ مُمَاثَلَةً؛ بل يختلف باختلافِ الموزوناتِ ألا يُرى أنَّ ميزانَ الحنطةِ والشعيرِ ليس كميزان الذَهَبِ والفضَّةِ، وميزانِ أهل النحوِ أيضًا حيث قال: إنَّ فَعَلَ-يَفْعَلُ ميزانٌ لكلِّ ما يُوزَنُ به.

وما قالوا من أنَّ اللهَ تعالى خَلَقَ مِنْ كلِّ حسنةٍ نورًا ومن كل سيئة ظلمةً فيُوزَن تلك الأنوارُ والظُلَمُ /[100و] غيرُ سديدٍ؛ لأنَّ الموزُونَ حينئذٍ غيرُ الأعمالِ.

[فصل في أنَّ الصراطَ حقٌّ]

قوله: (والصراط حقٌّ إلخ.) وهو عبارةٌ عما ذكره المصنفُ والمرورُ عليه على قَدْرِ تفاوُتِ درجاتِهم وأعمالِهم في الدنيا فمن كان أعلى درجةً وأصلحَ عملًا كان مرورُه عليه أسرعَ.

وما قيل: إن المرورَ على الصراطِ الذي هو أدقُّ من الشَعْرِ وأَحَدُّ من السيفِ يُحِيلُهُ العقلُ فيتأوَّل بأنه هو الأعمالُ الرَدِيَّةُ التي يُسْأَلُ عنها ويُؤَاخَذُ بها كأَنَّه يَمُرُّ عليها ويطولُ المرورُ بكثرتِها ويقصُرُ بقلَّتِها، غيرُ صحيحٍ؛ لأنه ليس بأعجبَ من المشيِ على الماءِ المنقولِ عن كثيرٍ من الأولياءِ والطيرانِ في الهواء، ومَنْ اعترف بما ظَهَرَ على الرُسُلِ مِن خوارِقِ العاداتِ فلا يليقُ به أن يشتغلَ بتأويلِ ما دلَّ النصُّ عليه صريحًا ويعدِلَ إلى ما يقتضِيه عقلُه القاصرُ.

[قوله:] (وإنطاقُ الجوارحِ حقٌّ) لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[النور، 24/24].

[1280] ق – الآية.
[1281] ل – قوله تعالى
[1282] ل – ما.
[1283] ل: ليعرف.

[قوله:] (والحوضُ حقٌّ) لِمَا روي أنه عليه السلام قال:[1284] «أُنْزِلَتْ عليَّ آنفًا سورةٌ» وقرأ ﴿إِنَّا اَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾[الكوثر، 1/108] ثم قال: «إنها نَهْرٌ في الجنَّةِ وَعَدَنِيهِ ربِّي عليه خيرًا كثيرًا وهو حَوْضِي يَرِدُ عليه أُمَّتِي يومَ القيامة آنِيَتُه عددَ نجومِ السماءِ»[1285] وقال: «حوضي مسيرةُ شهرٍ وزَوَايَاهُ سواءٌ، ماؤُه أبيضُ من اللَّبَنِ وريحُه أَطْيَبُ من المسكِ وكيزانُه كنجومِ السماءِ، مَنْ شَرِبَ منها فلا يَظْمَأُ أَبَدًا.»[1286]

[فصل في الجنة والنار]

قوله: (والجنةُ والنارُ إلخ.) الجنةُ والنارُ مخلوقتَان اليوم خلافًا لأبي هاشم الجبائيّ والقاضِي عبدِ الجبَّارِ.

لَنَا أن الله تعالى نصَّ على إعدادِهما /[100ظ] وتَهْيِئِهِمَا للفرقتَيْنِ بلفظِ الماضِي حيث قال: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾[آل عمران، 133/3]، وقال: ﴿وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾[آل عمران، 131/3] وإذا كانَتَا معدَّتَيْنِ الآنَ كانَتَا واقعتَيْنِ وإلا[1287] يلزم الكذبُ والكذبُ محالٌ، وأيضًا إخبارُ الله تعالى عن إسكانِ آدمَ عليه السلام في الجنةِ وإخراجُه عنها عند أكلِ البرِّ دليلٌ واضحٌ على أنَّ الجنةَ مخلوقةٌ، وكذا قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ، عِندَ سِدْرَةِ الْمُنتَهَىٰ، عِندَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ﴾[النجم، 13/53–15] وجنَّةُ الْمَأْوَى ليس إلا دارُ الثوابِ بإجماعِ الأمَّةِ فصحَّ أنها في السماءِ وأنها مخلوقةٌ وإذا كانت مخلوقةً كانت النارُ أيضًا مخلوقةً لعدم القائل بالفصل.

وشبهةُ المخالَفةِ على أنَّ الجنةَ ليستْ بمخلوقةٍ وأنها لو كانت مخلوقةً لَمَّا كانتْ دائمةً؛ لكن التاليَ باطلٌ فيكونُ المقدَّمُ مثلَه[1288] و[1289]كونَها مخلوقةً باطلٌ أيضًا. أما الملازمة فلأنها مما سوى الله تعالى وكلُّ ما سواه تعالى فهو ينعدِم لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[القصص، 88/28] والجنةُ ينعدم. أما بطلانُ التالِي فلقوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَائِمٌ﴾[الرعد، 35/13] ودوامُ مأكولِها يستلزمُ دوامَها؛[1290] إذ وجودُ مأكولِها بدونِ وجودِها غيرُ معقولٍ وإذا كانتْ غيرَ مخلوقةٍ الآنَ يلزم أن يكون النارُ كذلك لعدم القائل بالفصل.

أجيب بمنع الملازمة يعني لا نم أنها لو كانتْ مخلوقةً لِمَا كانت دائمةً. قوله: لأنَّ ما سوى الله ينعدِم بحكمِ النصِّ، قلنا: إنما يدل النصُّ على انعدامِها /[101و] إن لو كان عامًّا؛ لكن لِمَ لا يجوز أن يكونَ مخصوصًا بقوله: ﴿أُكُلُهَا دَائِمٌ﴾ حتى يمكنَ الجمعُ بين الأدلةِ، ولئن سَلَّمْنَا؛ لكن نقول: ليس المرادُ بقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ﴾ أنَّ كلَّ ما سوى الله تعالى فالعدمُ يَطْرَأُ عليه؛ بل المرادُ أنَّ كلَّ شيءٍ ما سوى الله

[1284] ق – قال.

[1285] المسلم، 300/1(400)؛ مسند أحمد، 54/19(11996)؛ أبي داوود، 125/7(4747).

[1286] البخاري، 119/8(6579)، المسلم، 1793/4(2292)

[1287] ل: لا.

[1288] ل – مثله.

[1289] ل + هو.

[1290] ل + الجنة.

تعالى هالكٌ في حدّ ذاتِه أي قابلٌ للهلاكِ في حدِّ ذاتِه وبالنظر إليه من حيث هو، ولا شكَّ أنَّ ما سوى الله تعالى ممكنٌ فيكونُ وجودُه مستفادًا من غيرِه وكلُّ ما يكونُ كذلك فهو في حدِّ ذاتِه هالكٌ.

ولا فناءَ لهما ولأهلِيهِمَا أبدًا خلافًا للجَهْمِيَّةِ فإنهم يقولون بفنائِهما وفناءَ أهلِيهِمَا.

لنا النصُّ على خلودِهما وخلودِ أهلِيهما كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا، خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا﴾[الكهف، 107/18-108]، وقولِه تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ﴾[البينة، 6/98]، وكذا الحديثُ المشهورُ من النبيِّ عليه السلام «وإذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار ينادي منادي بين الجنة والنار: يا أهل الجنة خلود لا موت ويا أهل النار خلود ولا موت»[1291] وإذا ثَبَتَ خلودُ أهلِيهما ثَبَتَ خلودُهما؛ إذ لا قائلَ بالفصلِ.

[فصل في أنَّ الجنيَّ الكافرَ يعذَّبُ بالنَّارِ]

قوله: (والجني إلخ.) الجنيُّ الكافرُ يعذَّب بالنار اتفاقًا لقوله تعالى: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾[هود، 119/11] والمسلِم يُثاب بالجنةِ كالآدميِّ عند أبي يوسف ومحمدٍ رحمهما الله، وأبو حنيفة رحمه الله تَوَقَّفَ في كيفيةِ ثوابِهم؛ لأن الله تعالى لم يبيّن في القرآن ثوابَهم ونحن نعلم يقينًا بأنَّ الله لا يُضِيعُ إيمانَهم فيُعطِيهم ما يشاء.

وما أخبر الله تعالى /[101ظ] في كلامِه من نعيمِ أهلِ الجنةِ من الحُورِ والقُصُورِ والأَنْهَارِ والأشجارِ والأطعمةِ والأشربةِ فكلُّ ذلك ثابتٌ، وكذا ما ذُكِرَ من عذابِ أهل النار من الزَّقُّوم والحَمِيمِ والأَغْلَالِ والسَّلَاسِلِ حقٌّ ثابتٌ؛ لأنها من الأمورِ الممكِنةِ وكلُّ ما كان ممكنًا وأخبر الصادقُ عن وقوعِه يكون وقوعُها حقًّا وإلا لم يكن الصادقُ صادقًا.

خلافًا للباطنية فإنهم أوَّلوا الآياتِ الدالةَ على أحوالِ الجنة والنار وقالوا: إنَّ المدرِكَ للأشياء لذاتٍ كانت أو آلامًا هو النفسُ، والبدنُ آلةٌ وواسطةٌ لها ولا شكَّ أن تلك اللذاتِ والآلامَ بسبب تَأَثُّرَاتِ النفسِ وانفعالاتِها فمتى حصل للنفسِ التَّأَثُّرُ حصل اللذةُ أو الألمُ فجاز أن يكونَ المرادُ بنعيمِ الجنةِ ما حصل للنفس من اللذاتِ بأن يكونَ من فيض رحمة الله أو من تصوُّرات النفس بأن يتصوَّرَ لذةً فيدركها، وبعذابِ أهل النار ما حصل للنفس من الآلامِ بأن يكونَ من سُخْطِ الله أو مِنْ تَصَوُّرِ ما يُؤْلِمُ.

وأما الفلاسفةُ فأوَّلوا بوجهٍ آخَرَ وهو أنَّ اللذةَ هي إدراكُ ما هو عند المدرِك من الخير والكمالِ كإدراك الواجبِ وكمالاتِه وما صدر عنه، والألمُ إدراكُ ما هو عند المدرِك من الشرِّ والآفةِ.

[1291] **البخاري**، 113/8(6544)؛ **المسلم**، 163/1(181).

وأشار المصنف رحمه الله إلى بطلانِ هذه التأويلاتِ بقوله: والعدولُ عن ظواهرِ النصوصِ إلخ. وإنما قال: مِنْ غير ضرورةٍ أي العدولُ من غيرِ ضرورةٍ؛[1292] لأنها من الأمورِ الممكنةِ بالنظر إلى الله تعالى بل لازمٌ في سَعَةِ قدرةِ الله تعالى فإنَّ /[102و] تكميلَ خَلْقِ العبادِ وتتميمِ أحوالِهم أجرًا وزجرًا إنما يَتِمُّ بها،[1293] وكمالُ حكمةِ الله لا يرخِّصُ إهمالَ هذا الكمالِ مع توفُّرِ قدرتِه على ذلك، فإنَّ في قدرة الله تعالى ورحمتِه لَسعةٌ لا يَضِيقُ عليه الأمرُ في شيءٍ مما يَجْرِي هذا المجرَى على أنَّ ما ذكرُوا من قبيلِ الخيالات الغيرِ الحقيقيَّةِ فلا عبرةَ بها فثبت أنه لا ضرورةَ إلى العدولِ عن ظواهر النصوص.

قوله: (**واستحلالُ المعصيةِ إلخ.**) استحلالُ المعصية كفرٌ؛ لأن ما حَكَمَ اللهُ تعالى بحُرْمَتِه كان حرامًا والمستحِلُّ حينئذٍ لا يَرْضَى بحكمِه ومَن لم يرضَ بحكمِه فهو كافرٌ.

وكذا اليأسُ من رحمة الله كفرٌ لقوله تعالى: ﴿لَا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾[يوسف، 87/12]، وقوله: ﴿لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ﴾[الزمر، 53/39]، وكذا الأمنُ من سخطِه كفرٌ لقوله تعالى: ﴿فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾[الأعراف، 99/7]، وكذا تصديقُ الكاهنِ لقوله عليه السلام: «من أتى كاهنا فصدقه بما يقول أو أتى امرأته في دبرها فقد برأ بما أنزل على محمد»[1294]

[فصل في أنه لا يجوز تكفيرُ أهل القبلة]

قوله: (**ولا يجوز تكفيرُ أهلِ القبلة إلخ.**) اعلم أنَّ الانسانَ إما أن يكون معترِفًا بنُبُوَّةِ نبيِّنَا محمدٍ صلى الله عليه وسلم أو لا يكونَ، فإنْ لم يكنْ فهو كافرٌ، وإن كان فلا يخلو إما أن يكونَ مُخْطِئًا في بعضِ المسائل أو لا يكون، فإن لم يكن فهو مُصِيبٌ في الاعتقادِ فحينئذٍ إما أن يكونَ اعتقادُه عن دليلٍ أو تقليدٍ، فإن كان الأولَ فهو ناجٍ بالاتفاق، وإن كان الثانيَ فالمتكلِّمُون قديمًا وحديثًا اختلفوا فيه /[102ظ] والصحيحُ أنه من أهل النَجَاةِ وإلا[1295] يَلزمُنَا تكفيرُ أكثرِ[1296] الصَحَابَةِ والتابعِينَ لِمَا مرَّ في صحةِ إيمانِ المقلِّد، وإن كان مخطئًا وهو من أهل القبلة فليس بكافرٍ فلا يكفَّرُ.

والدليلُ على أنه ليس بكافرٍ أن يقالَ أنَّ المسائلَ التي اختلف أهلُ القبلة فيها مثلُ أنَّ اللّٰه تعالى عالِمٌ بالعلم أو لذاته، وأنه تعالى هل هو موجِد لأفعالِ العبادِ أم لا، وأنه تعالى هل هو متحيِّزٌ، وهل هو في مكانٍ وجهةٍ، وغيرِها من المسائل المختلَف فيها بين أهلِ القبلةِ لا تخلو إما أن يتوقَّفَ صحةُ الدينِ على معرفةِ الحقِّ فيها أو لا يتوقف، والأوَّلُ باطلٌ؛ إذ لو كان معرفةُ هذه الأصولِ من الدين لكان من الواجبِ على

[1292] ل – أي العدول من غير ضرورة.

[1293] ق – بها.

[1294] **مسند أحمد**، 331/15(9536)؛ **سنن أبي داوود**، 48/6(3903).

[1295] ل: لا.

[1296] ق: المكفر.

النبيّ عليه السلام أن يطالبَهم هذه المسائلَ ويَبْحَثَ عن كيفيةِ اعتقادِهم فلَمَّا لم يطالِبْهم بهذه الأشياءِ وما جرى حديثُ شيءٍ من هذه المسائل في زمانِه عليه السلام ولا في زمانِ الصحابةِ والتابعِينَ عَلِمْنَا أنه لا يتوقَّفُ صحةُ الإسلامِ على معرفةِ هذه الأصول، وإذا كان كذلك لم يكن الخطأُ في هذه المسائل قادحًا في حقيقةِ الإسلامِ، وذلك يقتضِي الامتناعَ من تكفيرِ أهلِ القبلةِ وقد حكى الحاكمُ في **المنتقى** عن أبي حنيفة أنَّهُ لم يكفِّرْ أحدًا[1297] من أهل القبة، وحكى أبو بكر الرازي عن الكرخي وغيرِه مثلَ ذلك، ويؤيِّدُه ما ذكره الفقهاءُ من أنه لا يُرَدُّ شهادةُ كلِّ أهلِ الأهواءِ إلا قولَ الخَطَّابِيَّةِ فإنهم يعتقِدُون حِلَّ الكذبِ، وأما المعتزلةُ فالذين /[103و] كانوا قبل أبي الحسَينِ تَحَامَقُوا وَكَفَرُوا أصحابَنَا في إثباتِ الصفاتِ وخلقِ الأفعالِ وكان الأستاذُ أبو إسحاق يقول: أُكَفِّرُ مَنْ يُكَفِّرُنِي فكلُّ مخالِفٍ يكفِّرُنَا فنَحْنُ نُكَفِّرُهُ وإلا فلا. والمختارُ ما حكى الحاكمُ عن أبي حنيفة رحمه الله.

[فصل في أنَّ الوليَّ لا يبلغ درجةَ النبي]

قوله: (**ولا يبلغ وليٌّ إلخ.**) قال أهل الحق: درجةُ الوليِّ دون درجةِ النبيِّ من حيث العقلِ والنقلِ؛ أما العقلُ فهو أن الوليَّ كاملٌ في ذاتِه غير مكمِّلٍ لغيره، والنبيُّ كاملٌ ومكمِّلٌ كما مرَّ فيكونُ أفضلَ من الولي، وأما النقلُ فقوله عليه السلام: «ما طلعتْ شمسٌ ولا غَرُبَتْ على أحدٍ بعد النبيين أفضلَ من أبي بكر»[1298] فهذ صريحٌ في أنَّ أبَا بكرٍ رضي الله عنه أفضلُ مِنْ كلِّ مَنْ ليس بنبيٍّ، فيكون أفضلَ الأولياءِ ودونَ كلِّ مَنْ كان نبيًّا[1299] فيكون الأنبياءُ أفضلَ منه وأفضلَ[1300] من الأولياء مطلقًا؛ لأنّ كلَّ[1301] الأفضل من الأفضلِ من شيءٍ أفضلُ منهُ فظهَر منه بطلانُ قولِ بعضِ المتصوِّف : إنَّ الأولياءَ أفضلُ[1302] من الأنبياءِ.

اعلم أنَّ الأنسبَ أنْ يذكرَ هذه المسائلَ[1303] التي يُذكرُ بعدَها في فصلِ إرسالِ الرُسُلِ، وفصلِ كرامةِ الأولياء.

[فصل في ترتيبِ الفضلِ بين البشَرِ والمَلَكِ]

قوله: (**وخواصُّ بَنِي آدمَ إلخ.**) قال أهل السنة:[1304] خواصُّ بَنِي آدمَ –وهم الرسُلُ– أفضلُ من جملةِ الملائكةِ من خَوَاصِّهم وعَوَامِّهم، وعوامُّ بني آدمَ أفضلُ من عوامِّ الملائكةِ، وخواصُّ الملائكةِ أفضلُ من عوامِّ بني آدمَ.

[1297] ق – أحدًا.

[1298] **فضائل الصحابة** لأحمد بن حنبل، 152/1(135)؛ **العلل والسؤلات الحديثية** للدارقطني، 380/13(3270). ذكر الدارقطني بلفظ قريب ثم قال 'والحديث غير ثابت'.

[1299] ل – الأولياءِ ودون كلِ مَنْ كان نبيًّا.

[1300] ل – منه وأفضل.

[1301] ل – كل.

[1302] ل – منهُ فظهر منه بطلان قول بعض المتصوف 'إن الأولياء أفضل.

[1303] ل: المسألة.

[1304] ل – (**وخواص بني آدم إلخ.**) قال أهل السنة.

وعند المعتزلة والفلاسفة وأبي بكر الباقلاني /[103ظ] من أهل السنة الملكُ أفضلُ من البشرِ. وشبهتُهم من وجوهٍ؛

أحدُها أنَّ الملائكةَ أرواحٌ مُبَرَّءٌ عن الرذائلِ والآفاتِ النظريَّةِ لكونِ علومِهم فعليَّةً كليَّةً نظريَّةً آمِنَةً من الغَلَطِ بخلاف علومِ البشر وعن الرذائلِ والآفاتِ العمليَّةِ لكونها مطهَّرَةً عن الشهوةِ والغضبِ[1305] الذي هو[1306] مَنْشَأُ الأخلاقِ الذميمةِ دون البشر.

والثاني أنَّ الملكَ معلِّم النبيِّ لقوله تعالى في شأنِ محمد عليه السلام: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾[النجم، 5/53] أي جبرائيلُ والمعلِّم أفضلُ من المتعلِّم.

والثالث أن الملكَ رسولَ النبي لقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ﴾[الشعراء، 193/26] والرسولُ أفضلُ[1307] من المرسَل إليه قياسًا على النبيِّ بالنسبة إلى أمَّتِه.

والرابعُ اِطِّرَادُ تقديمِ ذكرِهم في القرآن على ذكرِ الأنبياء كقوله تعالى: ﴿كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾[البقرة، 285/2]، وقوله: ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ﴾[الحج، 75/22]

أجيب عن الأوَّلِ بأنَّ براءَتَها من الرذائلِ النظريةِ والعمليةِ إنما يصحُّ أنْ لو كان المرادُ بالملائكةِ العقولُ وهو غيرُ متحقَّقَةٍ عند المتكلِّمِين، وعن الثاني بأنَّ المعلِّمَ أفضلُ من المتعلِّم فيما هو معلِّمٌ له ولا يلزم منه الأفضليَّةُ مطلقًا، وعن الثالث بمنعِ كونِ الرسولِ أفضلَ من المرسَل إليه والقياسُ على النبيِّ بالنسبة إلى أمَّتِه باطلٌ؛ إذ الفرقُ ظاهرٌ ألا يُرَى أنَّ سلطانًا لو أرسل شخصًا[1308] إلى وزيرِه لإعلامِ أمرٍ مهمٍّ له لا يوجِب أفضليةَ الرسولِ من المرسَل إليه، وعن الرابع بمنعِ اقتضاءِ التقديمِ الأفضليةَ.

واستدلَّ أهلُ الحقِّ على مطلوبِهم بوجوهٍ؛

الأول أن الله تعالى أَمَرَ الملائكةَ بسجود آدم لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾[البقرة، 34/2] فيكون آدمُ أفضلَ من الملائكة؛ إذ لو كان على العكسِ لكان تعالى أَمَرَ بخدمةِ الأفضلِ للمفضولِ /[104و] وهو باطلٌ؛ إذ الحاكِمُ لا يأمُرُ الأفضلَ بخدمة المفضولِ.

[1305] ق: الإعظام.
[1306] ق – هو.
[1307] ق – من المتعلم. والثالث أن الملك رسول النبي لقوله تعالى ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ﴾ والرسول أفضل.
[1308] ق – شخصًا.

والثاني أنَّ آدم عليه السلام كان أعلمَ من الملائكة؛ لأنه يعلَم الأسماءَ دونَهم لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[البقرة، 31/2]، وقال الله تعالى حكايةً عنهم: ﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا﴾[البقرة، 32/2]، والأعلَمُ أفضلُ لقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[الزمر، 9/39].

والثالثُ أن طاعةَ البشرِ أشقُّ؛ لأنها إنما يصدُر عنهم مع الموَانِع والصَوَارِف عنها من الشهوةِ والغضبِ والوسوسةِ دون طاعةِ الملكِ فإنَّ تلك جِبِلِّيَّةٌ ذاتيَّةٌ فإذا كانتْ أشقَّ كانت أفضلَ لقوله عليه السلام: «أفضلُ العباداتِ أَحْزَمُهَا»[1309] أي أشقُّها.

والرابعُ قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾[آل عمران، 33/3] والعالَمُ اسمٌ لما سوى اللهِ فيكون معنَى الآيةِ إنَّ اللهَ اصطفاهم على كلِّ المخلوقاتِ، وتَرْكُ العملِ به فِيمَنْ لم يكنْ مِنْ آلِ إبراهيمَ وآل عمرانَ نبيًّا للإجماع على عدم أفضليَّتِهم فيبقَى معمولًا بهم في حقِّ الأنبياءِ فيكون الأنبياءُ أفضلَ مِنْ كلِّ المخلوقاتِ ومِن جملتِها الملائكةُ فيكونون أفضلَهم.

[فصل في أن الميثاقَ الذي أخذه اللهُ من آدمَ وذريتِه حقٌّ]

قوله: **(والميثاق إلخ.)** الميثاقُ مفعالٌ وهو التَّوَثُّقُ بيَمِينٍ أو عهدٍ أو نحوِ ذلك من الأمورِ التي تؤَكِّدُ القولَ، وقيل: هو ما وثَّقُوا به عهدَ الله من قبولِه وإلزامِهم أنفسَهم. وهو ثلاثةٌ؛ الأوَّلُ ما خصَّ به النبيونَ من أنْ يبلغوا الرسالةَ ويُقيموا الدينَ ولا يتفرَّقوا فيه كما قال: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ /[104ظ] مِيثَاقَهُمْ﴾[الأحزاب، 7/33]، والثاني هو ما خصَّ به العلماءُ كما قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ﴾[آل عمران، 187/3]، والثالثُ ما أخذ من آدم وجميعِ ذريتِه كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾[الأعراف، 172/7].

فإن قيل: هذه الآيةُ معطوفةٌ على قوله: ﴿وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ﴾[الأعراف، 171/7] وهو ميثاقٌ خاصٌّ لليهودِ فكذا هذه الآيةُ.

أجيبَ بأنه عامٌّ كالتَّذْيِيلِ للميثاقِ الخاصِّ فيدخُل فيه اليهودُ دخولًا أوَّلِيًّا، ولأن ألفاظَها لا تقبل التخصيصَ إلا بالتعسُّف.

قال القاضي في تفسير هذه الآية: المقصودُ من إيرادِ هذا الكلامِ إلزامُ اليهودِ بمقتضَى الميثاقِ العامِّ بعد ما ألزَمَهم بالميثاقِ المخصوصِ بهم والاحتجاجِ عليهم بالحُجَجِ السمعيَّةِ والعقليَّةِ ومنعِهم عن التقليدِ وحملِهم على النظر والاستدلال كما قال: ﴿وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾[الأعراف، 174/7] أي عن التقليدِ واتِّباعِ الباطلِ.[1310]

[1309] **المقاصد الحسنة** للسخاوي، 130(137)؛

[1310] **تفسير البيضاوي** لقاضي بيضاوي، 41/3.

ويؤيِّدُه ما رُوي عن النبي عليه السلام حين سأل عن هذه الآية أنه قال: «إن اللهَ خلق آدمَ ثم مَسَحَ ظهرَه بيمينِه فاستخرج منه ذريةٌ فقال: خلقتُ هؤلاء للجنَّةِ وبعملِ أهل الجنة يَعْمَلُون، ثم مسح ظهرَه فاستخرج منه ذريةٌ فقال: خلقتُ هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون. فقال رجل: يا رسولَ الله ففيمَ العملُ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: /[105و] إنَّ الله تعالى إذا[1311] خَلَقَ العبدَ للجنة استعمله بعملِ أهل الجنة حتى يموتَ على عملٍ من أعمالِ أهل الجنة فيَدْخُلُ به الجنةَ، وإذا خلَق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموتَ على عملٍ من أعمال أهل النار فيُدخِله به[1312] النارَ»[1313]

فإن قيل: لا يجوزُ تفسيرُ الآية بالحديثِ؛ إذ الحديثُ صريحٌ في أنه أُخِذَ من ظهر آدم شيئًا بخلاف الآية؛ لأنَّ قولَه: ﴿مِنْ ظُهُورِهِمْ﴾ بدلٌ من قوله: ﴿مِنْ بَنِي آدَمَ﴾ فالمعنى 'وإذ أخذ ربُّك من ظهورِ بني آدم' فلم يَذْكُرْ أنه أُخِذَ من ظهر آدم شيئًا، ولأنه لو كان المرادُ أنه أَخْرَجَ من ظهر آدم[1314] لَمَا قال: من ظهورهم؛ بل يجب أن يقولَ: من ظهرِه وذريتِه.

أجيب بأنَّ المرادَ آدمُ وذريتُه؛ لكن غلب إخراجُ الذَرَارِي من أصلابِ أولادِه نسلًا بعد نسلٍ على ذَرَارِي نفسِه؛ لأنَّ الكلامَ في الاحتجاجِ على الأولاد بشهادةِ قوله: ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾.

ويَعْضُدُه ما رواه الواحديُّ عن الكِسَّائِيِّ أنه قال: لم يُذْكَرْ ظهرُ آدمَ وإنما أُخْرِجُوا جميعًا من ظهرِه؛ لأنَّ اللهَ تعالى أخرج ذريةَ آدم بعضُهم من ظهورِ بعضٍ على نحوِ ما يَتَوَالَدُ الأبناءُ من الآباءِ واستغنَى عن ذكرِ ظهرِ آدمَ لِمَا علم أنهم كلُّهم بَنُوهُ وأُخْرِجُوا من ظهرِه.[1315]

وروى محيي السنة: أنه تعالى أخرجَهم جميعًا وصوَّرهم وجَعَلَ لهم عقولًا يعلَمون بها، وألسنةً ينطِقون بها ثم كلَّمهم قُبُلًا أي عَيَانًا وقال: ألستُ بربِّكم.[1316]

وقال الإمام المحقِّق قطبُ الدينِ الشِيرَازِيُّ[1317]:

[1311] ق– إذا.

[1312] ق – به.

[1313] **أبي داوود**، 90/7.

[1314] ق – شيئا ولأنه لو كان المراد أنه أخرج من ظهر آدم.

[1315] **التَّفْسِيرُ البَسِيْط** للواحدي، 441/9.

[1316] **معالم التنزيل في تفسير القرآن** للبغوي، 299/3.

[1317] **محمود بن مسعود بن مصلح قطب الدين أبو الثناء الفارسي الشيرازي الشافعي** المتكلم الإمام العلامة ذو الفنون صاحبُ التصانيف، كان أبوه طبيباً، وعمه من الفضلاء، فقرأ عليهما وعلى الشمس الكتبي والزكي البرشكاني، ورتب طبيباً في البيمارستان وهو حدث وتوفي رحمه الله تعالى في رابع عشري شهر رمضان سنة 710. (**أعيان العصر وأعوان النصر**، 411/5).

ظاهر[1318] ألفاظِ الآيةِ من قوله: ﴿مِنْ بَنِي آدَمَ /[105ظ] مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ دافعةٌ لظاهرِ الحديثِ؛ لكن لما كان المعلومُ المقرَّر في بِدَايةِ العقولِ أنَّ بَنِي آدمَ من ظهرِ آدمَ فيكون كلُّ ما خَرَجَ من ظهورِ بني آدم في لا يزال إلى يومِ القيامة فهم الذين قد أَخرَجَهم اللهُ تعالى في الأزلِ من صُلب آدم للميثاق الأوَّل ليُعْرَفَ منه أنَّ هذا النسلَ الذي يخرُج في لا يزال من أصلابِ بني آدم هو الذي أخرج في الأزل من صلبِ آدم وأَخَذَ منه الميثاقَ الأوَّلَ وهو المقَالُ الأولُ كما أَخَذَ منهم في لا يزال بالتدريجِ حين أُخْرِجُوا الميثاقَ والثاني هو الحالُ اللا يزال.[1319]

والحاصل أنَّ الله تعالى لما كان له ميثاقَان مع بني آدم أحدُهما الحاليُّ الذي يهتدِي إليه العقولُ من نصبِ الأدلةِ الباعثةِ على الاعترافِ، وثانيهما المقاليُّ الذي لا يهتدي إليه العقولُ يتوقَّفُ على توقيفِ واقفٍ على أحوالِ العباد من الأزل إلى الأبد كالأنبياء عليهم السلام أراد النبيُّ عليه السلام أنْ يعلِّمَ الأمةَ ويُخبِرهم أنَّ وراءَ الميثاقِ الذي يهتدون إليه بعقولِهم ميثاقًا آخرَ أزليًّا، فقال ما قال من مسحِ ظهر آدم في الأزل وإخراج الذرية.

وقال شيخنا شيخ الأنامِ[1320] شارحُ **الكشَّاف** بلغه الله مناه:

هذا كلامٌ عالِي الدرجةِ لا مَزِيدَ عليه وهو قريبٌ من الأسلوبِ الحكيمِ على منوال ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ﴾[البقرة، 215/2]، سألوا عن بيانِ ما يُنْفِقُون وأُجِيبُوا ببيانِ الْمَصْرِفِ وضَمَّنَ بيانَ ما يُنفِقُونَهُ كذا ههنا سَأَلَ الصحابيُّ عن بيانِ ميثاق الحاليّ /[106و] فأُجِيبَ عن المقاليّ وضمَّن فيه الحاليَّ على أَلْطَفِ وجهٍ.[1321]

ومن أراد الكلامَ المشبَّعَ فليطالِعْ **شرحَ الكشاف**.

قوله: **(ونؤمن باللوح إلخ.)** أي[1322] نؤمن باللوحِ المحفوظِ، قال بعض المفسرين في قولِه تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ﴾[يس، 12/36] أي في اللوحِ المحفوظِ.

[1318] ل: ظواهر.

[1319] **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني** للآلوسي، 99/5.

[1320] ل: الإسلام.

[1321] **فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب** للطيبي، 658/6.

[1322] ل – (ونؤمن باللوح إلخ.) أي.

روي عن ابن عباس رضي الله عنه: «إن اللّه خلق لوحًا محفوظًا من دُرَّةٍ بيضاءَ، دَفَّتَاه من[1323] ياقوتةٍ حمراءَ، كتابُه نورٌ، وقلمُه نورٌ، وعرضُه ما بين السّماءِ والأرضِ ينظر الله تعالى فيه كلَّ يومٍ ثلاثمائةٍ وستّينَ نظرةً[1324] ففي كلِّ نظرةٍ منها يَخْلُقُ ويَرْزُقُ ويُحيِي ويُمِيتُ ويفعلُ ما يشاء فذلك قوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[الرحمن، 29/55]»[1325]

ونؤمن أيضًا بالقلمِ. قيل في قوله تعالى: ﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾[القلم، 1/68] «إنَّ أوَّلِ ما خَلَقَ اللهُ تعالى القلمَ فنظَر نظرةً هَيْبَةً وكان طولُه ما بين السماءِ والأرضِ فانشقَّ بنصفَينِ فقال له: اُكْتُبْ، قال: يا ربِّ ما أَكْتُبُ، قال: اُكْتُبْ[1326] بسم الله الرحمن الرحيم، قال له: أَجْرِ، قال: بما أَجْرِي، قال: أَجْرِ[1327] بما هو كائنٌ إلى يومِ القيامة»[1328]

وفي روايةٍ ابن عباس رضي الله عنه: قال: اكتُبْ، قال: فما أكتب، قال: اُكْتُبْ القَدَرَ يَجرِي بما هو كائنٌ إلى يومِ القيامة،[1329] وهذا معنى قوله: وَجُفَّ القلمُ بما هو كائنٌ.

قوله:[1330] **(وما أخطأ العبدُ إلخ.)** أي نؤمنُ أيضًا بالقول: ما أَخْطَأَ العبدُ لم يكن ليُصِيبَه وما أصابَه لم يكن لِيُخْطِأَه، يعني ما أَخْطَأَ العبدُ كان في الأزلِ مُقَدَّرًا كذلك أي أَنَّه أَخْطَأَه ولا يُصِيبُه؛ لأَنَّه كان في الأزلِ /[106ظ] مقدَّرًا أنه يُصِيبُه وأَخْطَأَ وكذلك ما أصابَ العبدُ كان في الأزلِ مقدَّرًا أنه أَصَابَه فلا بُدَّ من أنْ يُصِيبَه ولا يُخْطِيَه.

ويُؤَيِّده ما رَوَى أحمدُ وأبو داوود وابنُ مَاجه عن ابن الدَيْلَميّ قال: «أَتَيْتُ أبيَّ بنَ كعبٍ، فقلتُ له: قد وَقَعَ في نَفْسِي شيءٌ من القَدَرِ فحَدِّثْنِي لعلَّ اللهُ أنْ يُذْهِبَهُ من قَلْبِي فقال: لو أنَّ اللهَ عذَّبَ أهلَ سماواتِه وأهلَ أرضِه عذَّبهم وهو غيرُ ظالمٍ لهم، ولو رَحِمهم كانتْ رحمتُه خيرًا لهم من أعمالِهم،[1331] ولو أَنفقْتَ مثلَ أُحُدٍ ذهبًا[1332] في سبيلِ الله[1333] ما قَبِلَه اللهُ منك حتى تُؤْمِنَ بالقدرِ وتعلَمَ أنَّ ما[1334] أصابَك لم

[1323] ل – من.
[1324] ق – نظرة.
[1325] **المعجم الكبير**، 72/12(12511)؛ **الجامع الصغير** للسيوطي، 108(1737).
[1326] ق – اكتب.
[1327] ل – أجر.
[1328] **مسند أحمد**، 378/37(22705)؛ **سنن الترمذي**، 424/5(3319).
[1329] قيم الساعة.
[1330] ل + (ونؤمن باللوح إلى آخره) أي نؤمن باللوح المحفوظ، قال بعض المفسرين.
[1331] ل – خيرا لهم من أعمالهم.
[1332] ق – ذهبا.
[1333] ق – الله.
[1334] ق – ما.

يكن ليُخطِئك وأنَّ ما[1335] أخطأَك لم يكن ليُصِيبك ولو مِتَّ على غيرِ هذا لدخلتَ النار، قال: ثم أتيتُ عبدَ الله بن مسعودٍ فقال مثل ذلك، قال: ثم أتيتُ حُذَيفَةَ بن اليَمَانِيِّ فقال مثلَ ذلك، ثم أتيتُ زيدَ بنِ ثابتٍ فحدثَّني عن النبي صلى الله عليه وسلم مثلَ ذلك.»[1336]

قوله: (ولا نَرَى الخروجَ إلخ.) ولا نرى الخروجَ أي لا نعتقِد جوازَ الخروجِ على الأَئِمَّةِ وإن كانوا جابِرينَ لِمَا سنذكر من أنَّ عصمةَ الإمامِ ليست بشرطٍ، وأنه بالجُور[1337] لا يخرُج عن الإيمان فلا يجوز الخروجُ عليه، ولأنَّ جوازَه يُفضِي إلى فسادٍ عظيمٍ.

قوله: (ونرى المسحَ إلخ.) أي نعتقِد جوازَ المسحِ على الخُفَّينِ في الحَضَرِ والسَّفَر خلافًا للروافِض لِمَا رُوِيَ أنه سُئِلَ أنسُ بن مالكٍ عن السُّنَّةِ والجماعةِ فقال: السنةُ أن تحبَّ الشيخينِ ولا تُطْعِنَ في الحَسَنَينِ ويَرَى المسحَ على الخفينِ.[1338]

/[107و] ورُوِي عن الكرخيِّ أنه قال: مَنْ أنكَر المسحَ على الخفِ يُخْشَى عليه الكفرُ، وكلُّ من أنكر ذلك من الصحابةِ فقد رجَع عنه قبلَ موتِه كذا في **الفتاوى** المعروفةِ بقاضي خان.

ونُؤْمِنُ بكرامِ الكاتبين لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ، كِرَامًا كَاتِبِينَ، يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾[الانفطار، 82/10-12] يعني وإنَّ عليكم من الملائكة يَحْفَظُون أعمالَكم كرامًا على الله يكتُبون أقوالَكم وأعمالَكم يَعْلَمُون ما تفعَلون يعني لا يَخفَى عليهم شيءٌ من أعمالِكم من الخيرِ والشرِّ، ولِمَا رَوَى مُجَاهِدٌ عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «أكرِموا الكرامَ الكاتِبين الذين لا يفارِقُونكم إلا عند إحدى الحالتَينِ، الجنابةُ والغائطُ»[1339]

ونؤمِن بالمَلَكِ الموتِ وقَبْضِه أرواحَ العَالَمِينَ لقوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾[الأنعام، 61/6] والمرادُ بالرسُل ملكُ الموتِ وأعوانُه.

قوله: (ونرى الصلاةَ) نعتقِد جوازَ الصلاةِ خَلْفَ كلِّ برٍّ وفاجِرٍ وعلى مَن مات منهم لقوله عليه السلام «الصلاةُ واجبةٌ عليكم خلفَ كلِّ مسلِم برًا كان أو فاجِرًا وإنْ عمِل الكبائرَ»[1340]

[1335] ق – ما.

[1336] **مسند أحمد**، 35/511(21635)؛ **سنن أبي داوود**، 7/85(4699).

[1337] ق: بالجواز.

[1338] **نظم المتناثر من الحديث المتواتر** للكتاني، 63(32).

[1339] **الترغيب والترهيب** لقوام السنة، 1/161(201).

[1340] **سنن الدارقطني**، 2/404(1768)؛ **السنن الكبرى**، 2/29(6823).

قوله:[1341] **(ودعاءُ الأحياءِ إلخ.)** دعاءُ الأحياءِ للأمواتِ والصَدَقَةُ لهم نافعٌ لِمَا رُوِيَ «أنَّ[1342] رجلًا قال للنبي عليه السلام: إنَّ أمِّي افتَلَتَتْ نفسُها –أي ماتَتْ فجأةً– وأَظُنُّها لو تكلَّمَتْ تصدَّقتْ فهل لها أجرٌ إن تصدَّقْتُ عنها، قال: نعم.»[1343]

وهو يُجِيبُ الدعوات قال الله تعالى: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾[غافر، 60/40] ويَقضِي الحاجات قال الله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُ يُنَجِّيكُمْ مِنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ﴾[الأنعام، 64/6].

قوله:[1344] **(وما أخبر النبيُّ عليه السلام)** ما أخبر النبي عليه السلام /[107ظ] مِن خروجِ دجَّالَ، ودابَّةِ الأرضِ، ويأجوجَ ومأجوجَ، ونزولِ عيسى، وطلوعِ الشمسِ من مغربِها حقٌّ، فإنه رُوي عن حذيفةَ بن أسيد الغِفَارِيُّ: «اطَّلع النبيُّ ونحن نَتَذَاكَرُ فقال: ما تذاكرون،، قالوا: نُذَكِّرُ الساعة، قال: إنها لن تقومَ حتى ترَوْا قبلها عشرُ آياتٍ، فذَكَرَ الدخانَ، والدجَّال، والدابَّةَ، وطلوعَ الشمس من مغربها، ونزولَ عيسى عليه السلام ابن مريم، ويأجوجَ ومأجوجَ، وثلاثةَ خسوفٍ، خسف بالمشرق وخَسَفٌ بالمغرب وخسفٌ بجزيرةِ العرب وآخِرُ ذلك نارٌ تخرُج من اليَمَن تَطْرُدُ الناسَ إلى مَحْشَرِهِمْ.»[1345]

قوله: **(والكفُّ عن الصحابةِ)** هذا عطفٌ على قوله: من[1346] خروجِ الدجَّالِ، أي ما أخبر به النبيُّ عليه السلام من الكفِّ أي عن الامتناعِ عن طعن الصحابةِ حقٌّ، فإنه مَرْوِيٌّ[1347] عن أبي سعيد الخُدرِيِّ أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا تَسبُّوا أصحابِي فلو أنَّ أحدَكم أَنفَقَ مثلَ أُحُدٍ ذَهَبًا ما بلَغَ مُدَّ[1348] أحدِهم ولا نصفَه»،[1349] وقال: «اللهَ اللهَ في أصحابِي لا تَتَّخِذُوهُ عَرَضًا مِن بعدي فمَن أحبَّهم فبِحُبِّي ومَن أَبْغَضَهم فبِبُغْضِي ومَن أَذَاهم فقد أَذاني ومن أذاني فقد أذى اللهَ ومن أذى اللهَ فيُوشِكُ أَن يأخُذَه»[1350]

[1341] ل – قوله.
[1342] ل – أن.
[1343] **البخاري**، 102/2(1388)؛ **المسلم**، 696/2(1004).
[1344] ل – قوله.
[1345] **المسلم**، 2225/4(2901)، **الإيمان** لابن منده، 918/2(1002).
[1346] ل – من.
[1347] ل: روي.
[1348] ق: من.
[1349] **البخاري**، 8/5(3673)، **المسلم**، 1967/4(2541).
[1350] **مسند أحمد**، 169/34(20548)؛ **سنن الترمذي**، 696/5(3862).

قوله: **(والشهادةُ)** أي ما أخبره[1351] من الشهادةِ للعشرةِ بالجنةِ حقٌ لقوله عليه السلام: «أبو بكر في الجنة، وعمرُ في الجنة، وعثمانُ في الجنة، وعليٌّ في الجنة، وطلحةُ في الجنة، والزُبَيْرُ في الجنة، وعبدُ الرحمن بن عَوْفٍ في الجنة، وسعدُ بن أبي وقَّاصٍ في الجنة، وسعيدُ بنِ زيدٍ في الجنة، /[108ظ] وأبو عبيدة بن الجرَّاح في الجنة»[1352]

قوله: **(وكل مؤمنٍ بعد موته مؤمنٌ إلخ.)** كلُّ من كان مؤمنًا في حال حياتِه وانتقل عن الدنيا مع الإيمانِ كان مؤمنًا حقيقةً بمعنى أنه مؤمِن لا باعتبار ما كان بل إطلاقُه عليه باعتبار تحقُّقِه فيه كما في حال نَوْمِه وغفلتِه؛ لأن المتصفَ بصفة الإيمان هو الروحُ وهو باقٍ لا يتغير بالموت، وكذا الكلام في الرُسُلِ والأنبياءِ عليه السلام. والفرقُ بين الرسولِ والنبيِّ أنَّ الرسولَ[1353] هو الذي معه كتابٌ والنبيُّ أعمُّ.

قوله: **(ويجوز إطلاق اسمَ الشيءِ[1354] إلخ.)** اعلم أنَّ ما يطلَق على الله تعالى بعضُه ما لا يدُلُّ على الجسميةِ كالشيء والموجود فإنه يجوز إطلاقُه على الله تعالى بالعربيةِ والعجميةِ، وبعضُه يُشْعِرُ عليها الجسميةَ[1355] فإنه حينئذٍ تَوْقِيفِيٌّ، فما[1356] وردَ يُطلَق كما وَرد كالنور والوجهِ واليدِ والعينِ والجنبِ ونحوِ ذلك ولا يُطْلَق بلسانٍ آخَرَ من غيرِ التأويلِ.

ويجوز إطلاقُ بعضُ الألفاظ مضافةً كقوله: ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ﴾[غافر، 15/40]، وقاضي الحاجات وهادِم الأحزاب وفارجِ الهم وشديد العقاب، ولا يجوز بدونِ الإضافة وإن لم يُشْعِر إطلاقُه بالفساد؛ لأنَّا ننتَهي في أسماءِ الله تعالى إلى ما أَذِنَها[1357] إليه الشرعُ فلمَّا لم يَرِدْ بدونِ الإضافة لم يَجُزْ الإطلاقُ.

ولا يجوز إطلاقُ المحجوبِ، وبعضُهم جَوَّزُوا لفظَ المحتجِب؛ لأنَّ الأولَ يدُلُّ على المغلُوبيَّةِ دون الثاني، ومن الأسماءِ ما لا يجوزُ إطلاقُه وإطلاقُ ضدِّه أيضًا كالساكِن فإنه لا يجوز إطلاقُه له ولا إطلاقُ /[108ظ] ضدِّه[1358] وهو المتحرِّك وكذا اليَقْظَانُ والعاقِلُ، وكذا لا يجوزُ أنه داخلٌ[1359] في العالَمِ أو خارجٌ عنه، وكذا لا يجوز إطلاقُ الغائب عليه لعدم ورودِ النصِّ، ويجوز أن يقالَ أنه غَيْبٌ على الخلقِ وقد رُوِيَ عن بعضِ العلماءِ أنَّ المرادَ بالغيبِ في قوله: ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾[البقرة، 3/2] هو اللهُ سبحانه وتعالى.

[1351] ل: به.

[1352] **مسند أحمد**، 315/2(1675).

[1353] ق – أن الرسول.

[1354] ل – اسم الشيء.

[1355] ق – الجسمية.

[1356] ق: فإن.

[1357] ل: أنهانا.

[1358] ل – أيضا كالساكن فإنه لا يجوز إطلاقه له ولا إطلاق ضده.

[1359] ل: أخذ.

[فصل في الإمامةِ]

قوله: (**فصلٌ لا بُدَّ للمسلمِين إلخ.**) اعلم أنَّ هذا الفصلَ يشتمل على مباحثَ ثلاثةٍ؛ الأوَّلُ في وجوب نَصْبِ الإمامِ، والثانِي في شرائِطِه، والثالثُ في تعيِينه.

أمَّا الأولُ فقد اختلَفوا فيه، فقال بعضُهم: إنه يجِب، وقال آخَرون لا يجِبُ وهم أكثَرُ الخوارجِ وأبو بكرٍ الأصمُّ[1360] مِن المعتزلةِ.

أمَّا القائلون بوجوبِه فقد اختلَفوا فبعضُهم أوْجَبَه بالدليلِ العقليّ، وبعضُهم أوجبه بالدليلِ السمعيّ، والموجِبون عقلًا بعضُهم أوجبه على الله تعالى،[1361] وبعضُهم أوجبه على الخَلْقِ، فأمَّا الذين أوجَبُوه على الله تعالى عقلًا الإماميَّةُ والإسماعِيلِيَّةُ، وأما الموجِبون على الخلقِ عقلًا فهم الجاحِظُ[1362] والكعبِيُّ وأبو الحسَين البصريُّ ومتابِعوهم، وأمَّا الموجِبون سمعًا فهم جمهورُ أهلِ السنة وأكثرُ المعتزلة.

لنا في إثبات مطلوبنا مقامان؛ أحدُهما بيانُ وجوبِه علينا سمعًا، وثانيهما بيانُ عدمِ وجوبِه على الله.

أمَّا الأولُ فلأنَّ نصبَ الإمام يوجِب دفعَ ضررٍ لا يمكِن أن يندفع ذلك الضررُ إلا به؛ لأنَّ البلدانَ إذا خَلَا عن رئيسٍ قاهِرٍ يَنْفُذُ أحكامَهم، وأقام حدودَهم، ويأمُرهم بالطاعاتِ، وينهاهم عن المعاصِي، ويدفَعُ الظلمةَ من المظلُومِين /[109و] استولَى على ذلك الظَلَمَةُ والفَسَقَةُ فانتشر الفِسْقُ والعصيانُ وهذا يؤَدِّي إلى فسادٍ عظيمٍ من القتلِ والتصرُّفِ في الدين من الزيادة والنقصان، وإذا كان عدمُ الإمام سببًا لهذه المضارِّ يكون وجودُه دافِعًا لها فيتوقَّف دفعُ هذه المضارِّ على نصبِ الإمامِ فيجب نصبُ الإمامِ؛ لأنَّ دفعَ الضَرَرِ عن النفسِ بقدرِ الإمكانِ واجبٌ بإجماعِ الأنبياءِ وباتفاقِ العقلاءِ في جميعِ الأديان، وإنما كان هذا الدليلُ سمعيًّا؛ لأنَّا نَتمسَّكُ في المقدمةِ الثانيةِ بالإجماعِ فصار نقليًّا، وإلى هذا أشار المصنفُ رحمه الله بقوله: لا بد للمسلِمِين من إمامٍ، ووصْفُهُ بقوله: يقومُ بتنفيذِ أحكامهم وإقامةِ حدودِهم وتجهيزِ جيوشِهم يُشْعِرُ[1363] بتعريف الإمام[1364] وهي رياسةٌ في الدينِ والدنيا عامةً لشخصٍ من الأشخاص، فيخرج الرئيسُ والقاضِي؛ لأنَّ رياستَهما ليست بعامَّةٍ.

[1360] **عبد الرحمن بن كيسان أبو بكر الأصم المعتزلي** صاحب المقالات في الأصول. ذكره عبد الجبار الهمذاني في طبقاتهم وقال: كان من أفصح الناس وأورعهم وأفقههم وله تفسير عجيب. ومن تلامذته إبراهيم بن إسماعيل ابن عُلَيَّة. قلت: وهو من طبقة أبي الهذيل العلاف أو أقدم منه، ومات سنة 200. (**لسان الميزان**، 5/121(4673).

[1361] ل – بعضهم أوجبه على الله تعالى.

[1362] **أبو عثمان عمر بن بحر** المشهور بالجاحظ معتزلي، تنسب إليه فرقة (الجاحظية) من المعتزلة، العلامة المتبحر ذو الفنون، من بحور العلم، وكان ماجناً قليل الدين له نوادر، قال عنه تقي الدين ابن تيمية بأنه 'خطيب المعتزلة' قيل: لم يقع بيده كتابٌ قط إلا استوفى قراءته، أخذ عن النظّام، من مؤلفاته: الرد على المشبهة و الرد على النصارى و الرد على اليهود وكتاب الحيوان، ومان سنة 255. (**الوفيات والأحداث**، ص. 63).

[1363] ق – يشعر.

[1364] ل: الإمامة.

فإنْ قيل: كما أنَّ نصبَ الإمام يقتضِي هذه المصالحَ فقد يحتمل مفاسِدَ أيضا؛ إذ ربما استنكَفَ النَّاسُ عن طاعَتِه فيزدادُ الفسادُ، أو ربَّما يستولي على الناسِ فيَظلِمهم أو يحتاجُ لدفعِ المعارِض وتقويةِ الرياسة إلى مزيدِ مالٍ؛ لأنه حينئذٍ يحتاج إلى خَرَجٍ كثيرٍ فيغصِبُ المالَ منهم فيُفضي إلى أخذِ المال عن الضُعَفَاءِ والمساكِين.

أجيب بأنَّ ما ذُكر من الاحتمالاتِ وإن كانتْ جائزةً؛ لكنَّها احتمالاتُ مرجوحةٌ مكثورةٌ؛ لأنها إذا قُوبلتْ المفاسدُ الحاصلة من عدمِ الإمام المطاعِ /[109ظ] بالمفاسِدِ الحاصلةِ من وجودِه كانت المفاسدُ الحاصلةُ من عدمه أَزْيَدَ من المفاسدِ الحاصلةِ من وجودِه، وعند التعارض يُعتبر الراجحُ دون المرجوحِ، فإنَّ تركَ الخيرِ الكثيرِ لأجلِ التَّوَقّي عن الشرّ القليلِ شرٌّ كثيرٌ.

وأما الثاني -أعني عدمَ وجوبِ النصب على الله- فلِمَا بينَّا أنه لا يجب على الله[1365] شيءٌ؛ بل الله تعالى هو الموجِب لكلِّ شيءٍ.

قوله: **(وينبغي أن يكون إلخ.)** هذا إشارةٌ إلى المبحث الثاني من المباحث الثلاثةِ.

اعلم أنَّ للإمامة شروطًا بعضها لازمٌ لا ينعقد بدونه، وبعضُها مختلَفٌ فيه، والأولُ -أعني الشروطَ اللازمةَ- خمسة؛

أحدُها الحريةُ؛ لأنَّ العبدَ مستحقَّر بين الناسِ، مشتغِل بخدمة السيّد، والإمامُ يجب أن يكون معظَّمًا بين الناس حتى يكونَ مُطاعًا، وأن لا يكونَ مشتغِلًا بخدمةِ أحدٍ حتى يحصلَ له الفراغُ للقيام بمصالِح الأمَّةِ.

وثانِيها الذكورة؛ لأنَّ المرأةَ لا تصلُح للقهر والغلبة وجرّ العساكِر وتدبيرِ الحروبِ وإظهار السياسةِ غالبًا كما أشار عليه السلام بقوله: «كيف يفلح قوم يملكهم امرأة»[1366]

وثالثُها البلوغُ؛ لأنَّ الغالِبَ من حال الصبيان ألا يحصلَ لهم[1367] رأيُ تدبيرِ الحروبِ والقهر والغلبة وإظهارِ السياسة، ولأنه لا يحصلُ لهم من الهَيْأَةِ ما يحصُل للرِّجَالِ الكامِلين.[1368]

ورابعُها العقلُ؛ لأنَّ صفاتَ المذكورةَ لا تحصُل إلا به.

وخامسُها أصلُ الشجاعةِ؛ لأنه حينئذٍ يكون مجتمعَ القلب ولا يجبُن عن القيامِ /[110و] بالحربِ ولا يضعُف قلبُه عن لِقَاءِ العدوّ وإقامةِ الحدود، وإنما قُلْنَا: أصلُ الشجاعةِ يكفِي للإمامة بحيثُ يكونُ بحالٍ يُمَكِّنُه جرَّ العساكر ومقابلةَ العدوّ وإن لم يكن يقاتِل بنفسِه.

[1365] ل – فلما بينا أنه لا يجب على الله.

[1366] البخاري، 8/6(4425)؛ سنن الترمذي، 527/4(2262).

[1367] ل – لهم.

[1368] ل – ولأنه لا يحصل لهم من الهيأة ما يحصل للرجال الكاملين.

وأما الثاني –أعني الشروطَ التي اختلفوا في شرطيَّتِها– فهو ستةٌ؛

أحدُها أن يكون ظاهرًا في كلِّ وقتٍ خلافًا للروافض فإنهم قالوا بإمام غائِبٍ مختفٍ ينتظِرون خروجَه، وإنما شرطْنَا كونَه ظاهرًا غيرَ مختفٍ ليمكنَه القيامُ بما نُصِبَ هو له، أو نصبُ مَن لا يمكنِه القيامُ بذلك غيرُ مُفِيدٍ.

وثانِيها كونُها قريشيًّا خلافًا لبعضِ الروافض. لنا قوله عليه السلام: «الأَئِمَّةُ من قريشٍ»[1369] واللامُ في الجمع حيث لا عهد للعموم والاستغراقِ وههنا ليس للعهدِ فيكون للاستغراقِ فيصدُق كلُّ إمامٍ قريشيٌّ وينعكِس بعكسِ النقيضِ إلى قولِنا: كلُّ من لا يكون قريشيًّا لا يكونُ إمامًا وهو المطلوبُ.

وثالِثُها كونُ الإمام متَّقِيًا فإنه عند الشافعيِّ والمعتزلةِ والخوارجِ شرطُ الجوازِ والانعقادِ، وأمَّا عند الشافعيِّ رحمه الله فلأنَّ الفاسقَ عنده ليس بأهلِ الشهادةِ والقضاءِ فأولى ألا يكونَ أهلًا للخلافة، وأما عند المعتزلة فلأنَّ الفاسقَ ليس بمؤمنٍ؛ لأنه عندهم يخرُج بالفسقِ عن الإيمان، وأما عند الخوارجِ فلأنه يكفُر بالفسق فلا يكون أهلًا للخلافة، وأما عند أبي حنيفةَ وأصحابِه أنَّ التقوى شرطُ الكمال فلو عُقِدَ الخلافةُ للفاسِق يجوزُ مع الكراهةِ /[110ظ] ويكون غيرُه أولى ولو ارتكب كبيرةً يستحقُّ العزلَ ولكن لا يَنْعَزِلُ.

ورابعُها كونُه من بنِي هَاشِمٍ فإنه عند أهل السنةِ ليس بشرطٍ خلافًا لبعض الروافض فإنه عندهم شرطٌ حتى لم يجوِّزُوا خلافةَ أبي بكر وعمرَ وعثمانَ رضي الله عنهم أجمعين، والصحيحُ ما قلنا لإجماعِ الصحابةِ على تصحيحِ خلافتِهم.

وخامسُها كونُه معصومًا فإنه أيضًا ليس بشرطٍ عندنا خلافًا للبَاطِنِيَّةِ وهم المَلَاحِدَةُ، وذلك لأنه لا يأتِي بشرعٍ مبتدَئٍ حتى يكونَ العصمةُ شرطًا كالأنبياء؛ بل هو مأمورٌ باتِّباعِ ما جاء به الرسولُ وذلك ظاهرٌ فيما بين الناس وقام بمعرفة ذلك العلماءُ وأهلُ النقل فلا حاجةَ إلى عصمةِ الإمام.

اعلم أنَّ هذا الشرطَ مستدرَكٌ؛ لأنه يُعلَم من عدمِ اشتراط التقوَى، ومِن قولِه قبلَه: لا نَرَى الخروجَ على الأئمة وإن جَارُوا.

وسادسُها كونُه أفضلَ أهلِ زمانِه فإنه أيضًا ليس بشرطٍ عندنا؛ بل يجوزُ إمامةُ المفضولِ مع قيام الفاضِل خلافًا لأكثرِ الروافِض فإنهم قالوا: لا يجوزُ إمامةُ المفضول مع قيامِ الفاضل،[1370] وشبهتُهم أنَّ الإمامةَ خلافةُ النبوة فكما أنَّ النبي عليه السلام يجب أن يكون أفضلَ أهلِ زمانِه فكذلك ما يقومُ مَقَامَه، والصحيحُ ما ذهبنَا إليه لِمَا أنَّ عمرَ رضي الله عنه لَمَّا طُعِنَ جعَل الخلافةَ شُورَى بين ستةٍ؛ عثمانُ وعليٌّ وعبدُ

[1369] **مسند أحمد،** 19/318(12307)؛ **المعجم الصغير** للطبراني، 1/260(425).

[1370] ل – خلافا لأكثر الروافض فإنهم قالوا لا يجوز إمامة المفضول مع قيام الفاضل.

الرحمان بن عوفٍ وطلحةُ وزبيرٌ وسعدُ بن أبي وقَّاصٍ مع اتفاقِهم أنَّ عثمانَ وعليًّا أفضلُ مما سواهما /[111و] على أنَّ الوقوفَ على كونِه أفضلَ عند الله قطعًا غيرُ ممكِنٍ للعِبَاد والحاجةُ ماسَّةٌ إلى نصبِ الإمام فلا يمكن تعليقُه بما لا يمكِن الوقوفُ للعِبَاد عليه.

وسابِعُها كونُ الإمام واحِدًا فإنه عندنا لا يجوز نصبُ إمامينِ في عصرٍ واحدٍ خلافًا للروافِض فإنهم يقولون بثبوتِ إمامينِ في وقتٍ واحدٍ أحدُهما ناطِقٌ والآخَر صامِتٌ، وللكرامية أيضًا فإنهم يقولون: إن عليًّا ومعاويةَ كانَا إمامينِ وكان يَجِبُ على أتباعِ كلٍّ واحدٍ منهما طاعةَ صاحِبِه.

لنَا أنَّ الأَنْصَارَ لَمَّا قالوا: مِنَّا أميرٌ ومنكم أميرٌ، فقال أبو بكر رضي الله عنه: لا يصلُح سَيْفَانِ في غِمْدٍ واحدٍ، انقادوا له ولم يُنكِروا عليه [1371]فكان إجماعًا منهم، ولأنَّ الأمورَ التي تَنَاط بالإمام يكفيها الواحدُ فلا يجوز الزيادةُ، وقال بعضُ المتكلِّمِين: يجوزُ إمامَان إذا تَبَاعَد البِلادُ بحيث لا يَصِلُ المدَدُ من أحدِهما إلى الآخَرِ.

قوله: **(وما نص إلخ.)** هذا إشارةٌ إلى القسمِ الثالثِ وهو تعيين الإمامِ.

الإمامةُ إنما يَثْبُتُ إما بتنصيصِ الإمامِ السابق وتعيينه، أو بمتابعةِ الأُمَّة إلى[1372] أهلِ الحَلِّ والعَقْدِ والعقلِ والرأيِ مستعِدًّا للإمامة، أو باستلاءِ المستعِدِّ للإمامة بشوكتَه على بلادِ الإسلامِ ويدعُوا أهلَ زمانِه إلى نفسِه ويكون آمِرًا بالمعروفِ عامِلًا به وناهيًا عن المنكَر مُجْتَنِبًا عنه.

وإذا تقرَّر هذا فنقول: ما نصَّ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم على إمامةِ أحدٍ بعد النقلِ /[111ظ] عن دارِ[1373] الفناءِ حتى يتعيَّن ذلك بالإمامةِ؛ إذ لو نصَّ لاشتهَر فيما بين الصحابةِ، وما ذهب إليه الروافِضُ من أنَّ النبيَّ عليه السلامُ نصَّ على خلافةِ عليٍّ رضي الله عنه باطلٌ بل موجِب للطعنِ على الصحابةِ على العمومِ وعلى عليٍّ على الخصوصِ أمَّا على الصحابةِ فإنهم حينئذٍ اتفقوا بعد رسولِ الله على مخالَفَةِ نصِّه واستمرُّوا على ذلك مع أنهم خِيَرَةُ هذه الأمةِ على أنه لو سَمِعَ أحدٌ ذلك لاحتجَّ عليهم حين خالَفُوا نصَّه كما احتجَّ أبو بكرٍ على الأنصار بقوله: «الأئمة من قريش» ولو احتجَّ كيف لم يقبَلوا منه وقبلتْ الأنصارُ قولَ أبي بكر.

وأما الطعنُ على عليٍّ رضي الله عنه فإنه اشتهَر أنه بايَعَ أبا بكرٍ جهرًا ولو كان الحقُّ له ثابتًا لكان أبو بكر ظالِمًا ولحِقه إياه غاصِبًا ومن زعم أنَّ عليًّا مع قوةِ حالِه وعلمِه وكمالِه وعزةِ عشيرتِه وكثرةِ متابعتِه تَرَكَ حقَّه وأذلَّ نفسَه واتَّبع ظالِمًا غاصبًا ونَصَرَ باغِيًا مُبْطِلًا فقد نسبَه إلى ما لا يليق.

[1371] ق – عليه.

[1372] ل: أي.

[1373] ق – دار.

وكذا لم يستولِ أحدٌ بشوكتِه على بلادِ الإسلام؛ بل اتفقت الصحابةُ رحمه الله على خلافةِ أبي بكرٍ الصديق رضي الله عنه فإنه مستجمِع بشرائطَ[1374] الإمامة من كمالِ العقل والشجاعةِ والدِيانة وغيرِها، واختصَّ من بين الصحابةِ بخصائصَ لا يُحصى كثرتُه فجمَع الله تعالى كلمةَ المهاجرين والأنصار على تقديمِه فاتَّفقوا على استخلافِه، وإجماعُ الصحابة حجةٌ قاطِعةٌ، واستدلوا بتقديمِ النبي عليه السلام إيَّاه في آخِر عمرِه في أهمّ الأمورِ الدينيَّةِ وهو الصلاةُ على أنه أولى /[112و] بالخلافة منهم كما قال عمر رضي الله عنه: رَضِيكَ رسولُ الله لأمرِ دينِنا، أفلا نَرْضِيكَ لأمر دُنيانا.

وقد اشتهر أنَّ أميرَ المؤمنين عليًّا بايَعه جهرًا على رؤوسِ الأشهاد وعن طوعٍ منه واختيارٍ، وإذا ثبت خلافةُ أبي بكر ثَبَتَ بذلك خلافةُ عمر رضي الله عنه لِمَا ذكرنا أنَّ الخلافة تَثْبُتُ بتنصيصِ الإمام السابِق فإنَّ أبا بكرٍ نصَّ على خلافته من بعده واستخلفه بمشاوَرَةِ جُلِّ[1375] الصحابة فقال له قائلٌ: ولَّيْتَ علينا فظًّا غَليظًا فما أنتَ قائِلٌ لربك إذا سألك عن استخلافِه علينا، فقال: اجلسوني أبالله تُخَوِّفُوني خاب من تزوَّد من أمرِكم بظلمٍ،[1376] إذًا أقول لربي: استخلفتُ عليهم خيرَ عبادِك.[1377] ولَمَّا قال له ابنُه: إنَّ قريشًا تَكْرَهُ ولايةَ عمر ويحبُّ ولايةَ عثمانَ، فقال: نِعْمَ الرجُلُ عثمان ولكنَّ الواليَ عمرُ، ثم قال: يا بني ولِمَ تكره قريشٌ ولايةَ عمر، قال: لِغَلَظَتِهِ وشدَّتِه، فقال: أما أنه لا يَقْوَى عليهم غيرُه، يا بني إنَّ عمر قد رأى لبني فاشتد ولو قد صار إليه الأمرُ لَانَ، أنّ عمر يلين لأهل اللين ويشتد على أهل الريبِ.

ورُوِيَ أنه لَمَّا اجتمع رأيُه على توليتِه دعَا عثمانَ وقال له: اكتُبْ 'هذا ما عهد أبو بكرٍ بن أبي قُحَافَةَ إلى المسلِمين' ثم أُغْمِيَ عليه فكَتَبَ 'إنّي استخلفتُ عليكم عمرَ بن الخطاب، ثم أفاق أبو بكرٍ فقرأ عثمانُ عليه ما كَتَبَ فقال: اللهُ أكبرَ أَرَاك خِفْتُ أن أموتَ ويختلفُه الناسُ جزاك الله عن الإسلامِ وأهلِه خيرًا واللهِ لو سمَّيتَ لنفسك /[112ظ] لكنتَ لها أهلًا ثم أَمْلَى عليه تمامَ الصحيفةِ 'هذا ما عهد أبو بكر إلى المسلمين عند آخِرِ عهدِه بالدنيا خارجًا عنها وأولِ عهده بالآخرة داخلًا فيها في الحالِ التي يؤمِن فيها الكافرُ ويُصدِّق فيها الكاذبُ ويتَّقِي فيها الفاجِرُ إني استخلفتُ عليكم عمرَ بن الخطاب فإنه بِرٌّ وعدلٌ فذلك ظنّي به وإن جار وبدَّل فلا علمَ لي بالغيبِ ولكلِّ امرئٍ ما اكتسبَ.'[1378]

ثم إذا خَتَمَ أخرجها إلى لناس وأمرَهم أن يبايِعوا لمن في الصحيفةِ فكانوا يُبايِعون حتى مرَّتْ بعليّ بن أبي طالب فقال: بايعْنَا لمن فيها وإن كان فيها عمرُ، ثم اتَّفق بعد ذلك جميعُ الصحابة على خلافتِه وانقادوا لأوامره[1379] فاتَّبع رضي الله عنه آثارَ أبي بكر وكانت وحدًا على

[1374] ل + جميع.
[1375] ق: كل.
[1376] ل: تظلما.
[1377]
[1378] **حياة الصحابة** للكاندهلوي، 252/2.
[1379] ق: الأوامر.

مثالِه ونَسَجَ على منوالِه وصَدَقَتْ فيه فراسةُ أبي بكر وكانت صداقةُ عليٍّ معه واضحةً والمودةُ بينهما ظاهرةً حتى زوَّج منه بنتَه أمَّ كُلْثُومٍ سليلةَ فاطمةَ بنت رسولِ الله صلى الله عليه وسلم.

ثم الدليلُ على خلافتِهما سوى إجماعِ الصحابة الخبرُ المشهورُ عن النبي عليه السلام أنه قال: «اقتدوا بالذين من بعدِي أبي بكر وعمرٍ»[1380] فإذا ثبت خلافتُهما بإجماعِ خِيَرَةِ الأمَّة وخبرِ النبي عليه السلام فلو أنكر واحدٌ[1381] خلافتَهما يكفُر. وفيه بحث؛ لأنَّ الروافِضَ تنكِر خلافَتَهما مع أنه لا يجوز تكفيرُها؛ لأنها من أهل القبلة ولا يجوز تكفير أهل القبلة لِمَا مرَّ ودعوى الإجماعِ في محلّ الخلاف غيرُ مُفِيدٍ والحديثُ من باب الآحاد والأمةُ مجتمِعةٌ على أنَّ إنكارَها لا يوجِب الكفرَ، وكذا الإمامُ فخرُ الدين الرازي /[113و] قرَّر في **نهاية العقول** أنهم لا يكفَّرون ونُقِل عن بعضِ أصحابنا تكفيرُهم والأولى الكفُّ عن تكفيرِهم، ويؤيِّده ما مرَّ من قوله عليه السلام: «لا تسبوا أصحابي» الحديثَ فإنه عليه السلام لم يكفِّر السابَّ؛ بل نهى عنه[1382] فإذا لم يكن السبُّ والطعنُ موجِبًا للكفر فالأولى ألا يكونَ إنكارُ خلافتِهما[1383] موجِبًا له، وأيضًا لو كان إنكار الإجماع موجِبًا للكفر لكان موجِبًا له في إنكار خلافةِ عثمانَ وعليٍّ رضي الله عنهما أيضًا بعينِ ما ذكره لكنه ليس بموجِبٍ.

قوله: **(ثم على ذي النورين)** يعني ثم اجتمعتْ الأمةُ على خلافة ذي النورين عثمانَ رضي الله عنه فإنَّ عمر رضي الله عنه لَمَّا طُعِنَ جعَل الأمرَ شورى بين ستةٍ عثمانَ وعليٍّ وعبدِ الرحمان بن عوفٍ وطلحةَ وزبيرٍ وسعدِ بن أبي وقاصٍ، ثم فوَّض هؤلاءِ الخمسة الأمرَ إلى عبدِ الرحمان ورَضُوا بحكمِه فاختار هو عثمانَ بِمَحْضَرٍ من الصحابة وعُقِدَ له الخلافةُ وبايَعُوه واتَّفقوا عليه مع اجتماع شرائطِ صحَّة[1384] الخلافةِ فيه واتُّصِف مع ذلك بفضائلَ كثيرةٍ من الحِكَمِ والحياء والعلمِ والتقوى وحفظِه القرآنَ وجمعِه وغيرِ[1385] ذلك من الأوصاف التي يكثُر تعدادُها، ثم[1386] لما استُشْهِد عثمانُ رضي الله عنه هاجَتْ الفتنةُ بالمدينة وقصَد أهلُ الغَوْغَاءِ من قَتَلَةِ عثمانَ الاستيلاءَ والقتلَ بأهلِها فاشتغلتْ الصحابةُ بتسكين الفتنةِ وحَسْمِ مادَّتِها وفَوَّضوا[1387] الخلافةَ على عليٍّ فامتنع عن ذلك، ثم عَرَّضُوا على طلحةَ فامتنع عن ذلك،[1388] ثم على الزبيرِ فامتنع أيضًا عن ذلك، وإنما امتنع كلُّ واحد منهم إعظامًا لقتلِ عثمان /[113ظ] وإنكارًا على قتلِه حتى مَضَى ثلاثةُ أيام من قتلِه وخافَ

[1380] **سنن الترمذي**، 149/6(3805).
[1381] ل: أحد.
[1382] ق – عنه.
[1383] ل – موجبا للكفر فالأولى ألا يكون إنكار خلافتهما.
[1384] ق – صحة.
[1385] ل – غير.
[1386] ل – ثم.
[1387] ل: عرضوا.
[1388] ل – ثم عرضوا على طلحة فامتنع عن ذلك.

المهاجِرون والأنصارُ أن يتَّسعَ الفتنةُ في المدينة عادوا إلى عليٍّ وسألوا منه قبولَ الخلافة وأقسَمُوا عليه ونَاشَدُوه اللهَ تعالى في حفظِ الإسلامِ صيانةَ دارِ الهجرة فقبلها بعد أن رأى ذلك مصلحةً بل واجبًا لازمًا عليه وبايَعَه مَنْ حَضَرَه من كِبَار الصحابةِ فثبت خلافتُه بإجماعهم مع أنه يومئذٍ أفضلُ أهلِ الأمَّة وأعلمُهم وأشجعُهم وأولاهم بالإمامة.

[فصل في ترتيبِ الصحابةِ في الفضل]

قوله: **(وعلى هذا ترتيبُهم إلخ.)** اتَّفق[1389] جمهورُ الأمة على تفضيل هؤلاء الأربعةِ على سائرِ الصحابةِ، ثم أجمع أهلُ السنة أنَّ أبا بكرٍ أفضلُ الناسِ بعد رسولِ الله صلى الله عليه وسلم ولا يُنكِر فضلَه إلا معانِدٌ أو جاهِلٌ؛ إذ هو رضي الله عنه كان أعظمَ الناسِ بعد رسول الله صلى الله علي وسلم في قلوبِ الصحابةِ وأجلَّهم في عيونِهم حتى قال عمر لأبي عبيدة حين قال له أبو عبيدة: ابسُطْ يدَك لأبَايِعَك، أتقولُ هذا وأبو بكرٍ حاضِرٌ، على أنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم لما رأى أبَا الدَّرْدَاءَ يَمشِي قُدَّامَ أبي بكر قال: «أ تمشِي أمامَ من هو خيرٌ منك واللهِ ما طلعتْ شمسٌ ولا غَرُبَتْ على أفضلِ مِن أبي بكر في الأوَّلِين والآخِرين إلا النبيِّينَ والمرسلِينَ.»[1390]

ثم بعده عمرُ رحمه الله لقوله عليه السلام فيهما: «هما مِنِّي بمنزلةِ السمعِ والبصرِ»،[1391] وقال أيضًا: «أبو بكرٍ وعمرُ سَيِّدَا كهولِ أهلِ الجنة»،[1392] وقال أيضًا: «لو كان بعدِي نبيٌّ لكان عمرُ»،[1393] وقال أبو بكرٍ رضي الله عنه حين قيل له ما قيل: أقول لربي ولَّيْتُ عليهم خيرَ عبادك، وعن محمد بن الحنفية أنه قال قلتُ لأبي: مَن خيرُ الناسِ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: أبو بكر، قلتُ: [114و/] ثُمَّ مَنْ؟ قال: عمر، قال ثم خشيتُ أن أقولَ: ثم من؟، فيقولُ عثمانُ، فقلتُ ثم أنتَ يا أبتِ؟ قال: ما أَبُوك إلا رجلٌ من المسلمين.[1394] فخَشْيَتُهُ عن قولِه: ثم عثمانُ دليلٌ على أنه عَرَفَ رأيَ أبيه أنه كان يُفَضِّلُ عثمانَ على نفسه.

ثم عثمانُ لما رُوِيَ عن ابنِ عمرَ قال: كنَّا نقول ورسول الله حيٌّ: أفضل الأمة أبو بكر وعمر وعثمان.[1395]

ثم بعده عليٌّ؛ إذ هو خاتَم الخلفاءِ الراشدِين، وبه تَمَّتْ خلافةُ النبوة بقوله عليه السلام: «الخلافةُ من بعدي ثلاثون سنةً.» وكان سنتَان لأبي بكر وعشرةٌ لعمر واثنتَا عشرةَ لعثمان وستةٌ لعليٍّ فتَمَّتْ الخلافةُ ثلاثون سنةً رضي الله تعالى عنهم وممن تابعتهم[1396] أجمعين.[1397]

{تمت بحمد الله}

[1389] ق: اتفقوا.

[1390] **فضائل الصحابة** لأحمد بن حنبل، 154/1(137).

[1391] **سنن الترمذي**، 54/6(3671).

[1392] **سنن الترمذي**، 51/6(3664).

[1393] **سنن الترمذي**، 60/6(3686).

[1394] **سنن أبي داوود**، 31/7(4629).

[1395] **البخاري**، 4/5(3655).

[1396] ل + وأحبهم.

[1397] ل + إلى يوم الدين.

مصادر ومراجع التحقيق

- **لسان العرب؛**

محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (ت ٧١١هـ).

دار الصادر، بيروت 1414هـ.

- **نهاية المرام في علم الكلام؛**

الحسن بن يوسف بن علي بن محمد بن مُطهّر الحلي المعروف بالعلامة الحلّي (648 . 726 هـ).

تحقيق فاضل العرفان، مؤسسة الإمام الصادق، قم 1388هـ.

- **تاج التراجم؛**

أبو الفداء زين الدين أبو العدل قاسم بن قُطلُوبغا السودوني الجمالي الحنفي (ت ٨٧٩هـ).

تحقيق محمد خير رمضان يوسف، دار القلم، دمشق 1413هـ.

- **تفسير السمرقندي؛**

أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي (ت ٣٧٣هـ).

تحقيق الشيخ علي محمد المعوض، الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الدكتور زكريا عبد المجيد النوني، دار الكتب العلمية، بيروت 1413هـ.

- **صحيح البخاري؛**

أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبة البخاري (١٩٤ - ٢٥٦ هـ).

تحقيق جماعة من العلماء، دار طرق النجاة، بيروت 1422هـ.

- **صحيح مسلم؛**

أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (٢٠٦ - ٢٦١ هـ).

تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1374هـ.

- **سنن الترمذي؛**

أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت ٢٧٩ هـ).

تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1996م.

- **الجامع الصغير؛**

جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد ابن سابق الدين الخضيري السيوطي المشهور باسم جلال الدين السيوطي، (القاهرة 911 هـ/1505م).

دار الكتب العلمية، بيروت 1425هـ.

– **المنجد في الأعلام**؛

لُوِيس مَعْلُوف (1946 م).

دار المشرق، بيروت 2008 م.

– **الوافي بالوفيات**؛

صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي (ت ٧٦٤هـ).

تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت 1420هـ.

– **الرد على الجهمية**؛

أبو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي (ت ٢٨٠ هـ).

تحقيق بدر بن عبد الله البدر، دار ابن الأثير، الكويت 1416هـ.

– **الصحائف الإلهية**؛

أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي (ت ٣٧٣هـ).

تحقيق الدكتور أحمد عبد الرحمن الشريف.

– **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**؛

أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي (ت ٦٨١هـ).

تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت.

– **نزهة الألباء في طبقات الأدباء**؛

عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أبو البركات، كمال الدين الأنباري (ت ٥٧٧هـ).

تحقيق إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار، الزرقاء 1405هـ.

– **المعجم الكبير**؛

سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (ت ٣٦٠هـ).

تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة 1415هـ.

- **مسند الإمام أحمد بن حنبل؛**

أحمد بن محمد بن حنبل (١٦٤ - ٢٤١ هـ).

تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الحديث، بيروت 1416هـ.

- **السنن الكبرى؛**

أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت ٣٠٣ هـ).

تحقيق حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت 1421هـ.

- **المصنوع في معرفة الحديث الموضوع؛**

علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري (ت ١٠١٤هـ).

تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مؤسسة الرسالة، بيروت 1398هـ.

- **الأعلام؛**

خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (ت ١٣٩٦ هـ).

دار العلم للملايين، 2002 م.

- **الدر الثمين في أسماء المصنفين؛**

علي بن أنجب بن عثمان بن عبد الله أبو طالب، تاج الدين ابن السَّاعي (ت ٦٧٤هـ).

تحقيق أحمد شوقي بنبين ومحمد سعيد حنشي، دار الغرب الاسلامي، تونس 1430هـ.

- **سير أعلام النبلاء؛**

شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت ٧٤٨هـ).

دار الحديث، القاهرة 1427هـ.

- **تهذيب الأسماء واللغات؛**

أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ).

دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

- **معجم المفسرين؛**

عادل نويهض.

مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت 1409هـ.

- **تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد؛**

أبو إسحاق إبراهيم بن إسماعيل الصفار البخاري (ت 534هـ).

تحقيق أنجيليكا برودرسن، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت 1432هـ.

- **اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة؛**

عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ).

تحقيق أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت 1417هـ.

- **الفوائد البهية في تراجم الحنفية؛**

أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الهندي (ت 1304 هـ).

تحقيق محمد بدر الدين أبو فراس النعساني، مطبعة دار السعادة، مصر 1324هـ.

- **التحبير في المعجم الكبير؛**

عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني المروزي، أبو سعد (ت ٥٦٢هـ).

تحقيق منيرة ناجي سالم، رئاسة ديوان الأوقاف، بغداد 1395هـ.

- **سنن أبي داود؛**

أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني (٢٠٢ - ٢٧٥ هـ).

تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، 1430هـ.

- **الآداب؛**

أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت ٤٥٨هـ).

تحقيق أبو عبد الله السعيد المندوه، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت 1408هـ.

- **مشكاة المصابيح؛**

محمد بن عبد الله الخطيب التبريزي (ت 741 هـ).

تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت 1985 م.

- **شرح السنة؛**

محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (ت ٥١٦هـ).

تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت 1403هـ.

- **يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر؛**

عبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور الثعالبي (ت ٤٢٩هـ).

تحقيق دكتور مفيد محمد قمحية، دار الكتب العلمية، بيروت 1403هـ.

- **سنن ابن ماجه؛**

أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة القزويني (٢٠٩ - ٢٧٣ هـ).

تحقيق شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد ومحمَّد كامل قره بللي وعَبد اللّطيف حرز الله، دار الرسالة العالمية، 1430هـ.

- **المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة؛**

شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي (ت ٩٠٢هـ).

تحقيق محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت 1405هـ.

- **شعب الإيمان؛**

أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (٣٨٤ - ٤٥٨ هـ).

تحقيق دكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، رياض 1423هـ.

- **المصنف؛**

أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني (١٢٦ - ٢١١ هـ).

تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، توزيع المكتب الإسلامي، بيروت 1403هـ.

- **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل؛**

أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت ٥٣٨هـ).

دار الكتاب العربي، بيروت 1407هـ.

- **شرح صحيح مسلم؛**

أبو زكريا يحيى بن شرف الحزامي النووي الشافعي (ت 676هـ-1277م).

مؤسسة قرطبة، قاهرة 1414هـ.

- **معالم التنزيل في تفسير القرآن؛**

محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت ٥١٠هـ).

تحقيق محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، 1417هـ.

- **الإصابة في تمييز الصحابة؛**

أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ).

تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت 1415هـ.

- **المعجم الأوسط؛**

أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت ٣٦٠ هـ).

تحقيق أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد وأبو الفضل عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة 1415هـ.

- **طبقات الشافعية الكبرى؛**

تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (ت ٧٧١هـ).

تحقيق دكتور محمود محمد الطناحي ودكتور عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، 1413هـ.

- **المجروحين من المحدثين؛**

تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض 1420هـ.

- **الدرر المنتثر في الأحاديث المشهورة؛**

عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ).

تحقيق: الدكتور محمد بن لطفي الصباغ، عمادة شؤون المكتبات، جامعة الملك سعود، الرياض.

- **كتاب التوبة؛**

أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان بن قيس البغدادي الأموي القرشي المعروف بابن أبي الدنيا (ت ٢٨١هـ).

تحقيق مجدي السيد إبراهيم، مكتبة القرآن، مصر.

- **العلل الواردة في الأحاديث النبوية؛**

أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني (ت ٣٨٥هـ).

تحقيق محفوظ الرحمن زين الله السلفي، دار طيبة، الرياض 1405هـ.

- **أنوار التنزيل وأسرار التأويل؛**

ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت ٦٨٥هـ).

تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1418هـ.

- **أعيان العصر وأعوان النصر**؛

صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (ت ٧٦٤هـ).

دكتور الدكتور علي أبو زيد ودكتور نبيل أبو عشمة ودكتور محمد موعد ودكتور محمود سالم محمد، دار الفكر المعاصر، بيروت 1418هـ.

- **فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب**؛

شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي (ت ٧٤٣ هـ).

تحقيق محمد عبد الرحيم، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، 1434هـ.

- **التَّفْسِيرُ البَسِيْط**؛

أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي (ت ٤٦٨هـ).

عمادة البحث العلمي، 1430هـ.

- **نظم المتناثر من الحديث المتواتر**؛ للكتاني

أبو عبد الله محمد بن أبي الفيض جعفر بن إدريس الحسني الإدريسي الشهير بـ الكتاني (ت ١٣٤٥هـ).

تحقيق شرف حجازي، دار الكتب السلفية، مصر.

- **الترغيب والترهيب**؛

أبو القاسم إسماعيل بن محمد بن الفضل بن علي القرشي الطليحي التيمي الأصبهاني الملقب بقوام السنة (ت ٥٣٥هـ).

تحقيق أيمن بن صالح بن شعبان، دار الحديث، القاهرة 1414هـ.

- **سنن الدارقطني**؛

أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني (ت ٣٨٥هـ).

تحقيق شعيب الأرنؤوط وحسن عبد المنعم شلبي وعبد اللطيف حرز الله وأحمد برهوم، مؤسسة الرسالة، بيروت 1424هـ.

- **الإيمان**؛ لابن منده

أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن مَنْدَه العبدي (ت ٣٩٥ هـ).

تحقيق علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، مؤسسة الرسالة، بيروت 1406هـ.

- **لسان الميزان**؛

أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ).

مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت 1390هـ.

- **الوفيات والأحداث؛**

عضو ملتقى أهل الحديث.

- **الروض الداني؛**

سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (ت ٣٦٠هـ).

تحقيق محمد شكور محمود الحاج أمرير، المكتب الإسلامي بيروت ودار عمار، عمان 1405هـ.

- **حياة الصحابة؛**

محمد يوسف بن محمد إلياس بن محمد إسماعيل الكاندهلوي (ت ١٣٨٤هـ).

تحقيق دكتور بشار عوّاد معروف، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1420هـ.

- **فضائل الصحابة؛**

أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت ٢٤١هـ).

تحقيق دكتور وصي الله محمد عباس، مؤسسة الرسالة، بيروت 1403هـ.

- **الكفاية في الهداية؛**

نور الدين أحمد بن محمود بن أبي بكر الصابوني (ت580هـ/1184م).

تحقيق دكتور محمد آروتشي، دار ابن حزم، 1435هـ.

- **الوسيط في تفسير القرآن المجيد؛**

أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي (ت ٤٦٨هـ).

تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض ودكتور أحمد محمد صيرة ودكتور أحمد عبد الغني الجمل ودكتور عبد الرحمن عويس، دار الكتب العلمية، بيروت 1415هـ.

- **معاني القرآن وإعرابه؛**

إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (ت ٣١١هـ).

تحقيق عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت 1408هـ.

- **منح الروض الأزهر شرح الفقه الأكبر؛**

علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري (ت ١٠١٤هـ).

دار البشائر الإسلامية، بيروت 1419هـ.

– **إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين؛**

محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق، ينتهي نسبه إلى أحمد بن عيسى بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب (ت 1205هـ).

دار الكتب العلمية، بيروت.

– **الحور العين؛** لنشوان بن سعيد الحميرى اليمني

نشوان بن سعيد الحميرى اليمني (ت ٥٧٣ هـ).

تحقيق كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة 1948 م.

– **مدارك التنزيل وحقائق التأويل؛** للنسفي

أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (ت ٧١٠هـ).

تحقيق يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، بيروت 1419هـ.

– **المفردات في غريب القرآن؛** للأصفهاني

أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى (ت ٥٠٢هـ).

تحقيق صفوان عدنان الداودي، دار القلم بيروت، الدار الشامية، دمشق 1412هـ.

– **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني؛** للآلوسي

شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (ت ١٢٧٠هـ).

تحقيق علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت 1415هـ.

فهرس الموضوعات

SONUÇ

XV. yüzyıl âlimlerinden Muhammed Muhyiddîn en-Niksârî, doğum tarihi tam belli olmamakla beraber günümüzde Tokat'a bağlı olan Niksar beldesinde dünyaya gelmiştir. Bu sebeple daha çok Niksârî nisbesi ile anılmıştır. İlmi eğitimini doğduğu topraklarda tamamlayan Niksârî, daha sonraları kendisi için inşa edilen İsmail Bey medresesinde müderrisliğe tayin edilmiştir. Tefsir alanındaki mahareti sayesinde Sultan II. Bayezid'in dikkatini çekmiş ve İstanbul'da Ayasofya Medresesi'nde tefsir dersleri vermek üzere davet edilmiştir. Derslerine bizzat Sultan II. Bayezid'in de iştirak ettiği rivayet edilen Niksârî'nin çok mütevazi bir kimliğe sahip olduğu belirtilmektedir.

Tefsir alanında Türkçe ve Arapça eserler kaleme alan Niksârî, aynı zamanda kelam ve diğer ilimlerde de eserler vermiştir. Vermiş olduğu bu eserlerden bir tanesi de çalışmamıza konu olan kelam alanına dair Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin *el-Umde*'si üzerine yazmış olduğu şerh olan *Şerhü Umdeti'l-Akâid* adlı eserdir. Nesefî'nin kendi metni üzerine bir şerhi bulunmasına rağmen bu şerh incelendiğinde şerhin, metnin ibarelerine bir açıklık getirmektense daha çok müstakil bir eser olarak kaleme alındığını görmekteyiz. Metinde geçen konuların tamamını barındırmasına rağmen Nesefî'nin bu eserinin bir şerh niteliğinde olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Niksârî'nin şerhi ise metin sahibinin şerhinin aksine metinlere bağlı kalarak, anlaşılmayan kelimeleri açıklığa kavuşturmuş, anlaşılması zor ibarelerin terkibini yaparak anlaşılmasını sağlamayı hedeflemiştir. Zikri geçen itikadi konuları delillendirme noktasında büyük oranda metin sahibinin şerhine bağlı kalan Niksârî, bazı delillendirilmede gerek Nesefî'ye gerekse Ehl-i sünnet âlimlerine itiraz ederek doğru delillendirmeleri belirtmiştir. Niksârî, inanç esaslarını delillendirme esnasında akli ve nakli delillere yer verirken nakli delillerde ayet ve hadisleri kullanmıştır. Ancak kullanmış olduğu bazı hadisler incelendiğinde hadis âlimleri tarafından kuvvetli sayılamayacak hatta uydurma hadislerin dahi var olduğunu görmekteyiz.

Biz ise bu çalışmamızda Niksârî'nin şerhini üç farklı nüshadan yararlanarak tahkik ettik. Bu nüshalar Gedikli Ahmet Paşa Kütüphanesinde bulunan Gedikli nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi Laleli koleksiyonunda bulunan Laleli nüshası, Süleymaniye Kütüphanesinde Fatih koleksiyonunda bulunan Fatih nüshasıdır. Bu nüshalardan nahiv ve yazım kurallarına uygunluğunu göz önünde bulundurarak Gedikli nüshasını asıl nüsha olarak seçtik.

Tahkikimizi genel itibariyle Okan Kadir Yılmaz Hoca tarafından hazırlanan İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu'nda zikredilen kurallar çerçevesinde hazırladık. Çalışmamız ise dört ana bölümden oluşmaktadır. Bu bölümlerden ilkinde şerh ve metin sahiplerinin kısaca hayatlarından bahsettikten sonra hocalarına, talebelerine ve telif etmiş oldukları eserlere yer verdik. Bu bölümde müellifler hakkında çok detaylı bilgiler bulunmadığı için hocaları ve öğrencilerinin hayatlarına detaylı bir şekilde değinerek müellifleri daha iyi tanıdık. İkinci bölümde tahkik çalışmamızda izlediğimiz yöntemden ve nüshalar hakkındaki bilgilerden bahsettik. Üçüncü bölümde Niksârî'nin şerhinin tahlilini ve değerlendirmesini yaptık. Bu değerlendirme esnasında Niksârî'nin şerhi, Nesefî'nin kendi şerhi ve Akşehîrî'nin *el-İntikâd* şerhlerini üslup açısından karşılaştırdık. Bu karşılaştırma sonucunda Niksârî'nin şerhinin Akşehîrî'nin şerhi ile benzerlikleri dikkat çekmektedir. Tam bir şerh prensibiyle yazılan *el-İntikâd*'ın, kendisinden sonra yazılan şerhlere öncülük yaptığını söylemek mümkündür. Dördüncü bölümde ise eserin Arapça metnini tahkikli bir şekilde İslam ümmetinin hizmetine sunduk.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Oğuz Danişmend el-Akşehîrî. *el-İntikâd fî Şerhi Umdeti'l-İ'tikâd.* Manisa İl Halk Kütüphanesi, no "45 Hk 947".

Akpınar, Cemil. "Fethullah eş-Şirvânî". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi.* 12:463-466. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Bağdâdî, İsmail Paşa el-Bağdâdî. *Hediyyetü'l-Ârfîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*. Beyrut: Müessetü't-Tarîhi'l-Arabî ve Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.

Bedir, Mürteza. "Ebü'l-Berekât en-Nesefî". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi.* 36:567. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Durmuş, Enes, *"Ahmed b. Oğuz el-Akşehrî'nin el-İntikâd fî şerhi Umdeti'l-İ'tikâd Adlı Eseri Bağlamında Bazı Kelâmî Görüşleri"*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2019.

Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Sıfatü's-Safve*. Kahire: Dârü'l-Hadis, 2000.

Gökbulut, Hasan, "*Muhyiddîn Muhammed b. İbrahim Niksârî'nin Hayatı ve Duhân Suresi Tefsirinin Tahkiki*". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1993.

İbn Hacer el-Askalânî, ed-Dürerü'l-kâmine fî A'yâni'l-Mieti's-Sâmine, (Haydarabad: Meclis-i Dâireti'l-Maârifi'l-Osmâniyye, 1972), 3:17.

İbnü Kutluboğa, Kasım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısrî. *Tâcü't-Terâcim.* Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1992.

İbnü'l-İ'mâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb*. Beyrut: Dârü İbni Kesîr, 1986.

Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-Müellifîn.* Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ.

Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkadir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî el-Mısrî, *el-Cevâhirü'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*. Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphanesi.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî. *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*. Mısır: Dârü's-Saâdet,1324.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî. *en-Nâfi'u'l-kebîr limen yutâl'u'l-Câm'a's-sagîr*. Karaçi: İdâretü'l-Kurâni ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyyeti, 1990.

Molla Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kārî el-Herevî. *el-Mesnu' fî Ma'rifeti'l-Hadîsi'l-Mevzu'*, Beyrut: Müessisetü'r-Risâle, 1398.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî. *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-Tenzîl*. Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî. el-İ'timâd fî'l-İ'tikâd, Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2012.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *et-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*. Kahire: Mektebü'r-Ravdati'ş-Şerîfe, 2006.

Niksârî, Muhammed Muhyiddîn. *Şerhü Umdeti'l-Akaid*. Gedikli Ahmet Paşa Kütüphanesi, no "03 Gedik 17865".

Özcan, Abdülkadir. "Molla Yegân". *Türkiye Diyanet Vakfı* Ansiklopedisi. 30:265-266. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Özel, Ahmet. "Muzafferüddîn İbnü's-Sââtî". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi.* 21:190-192. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Özel, Ahmet. “Şemsüleimme Kerderî”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi.* 25:276-277. Ankara: TDV Yayınları, 2022

Serdar Murat, Harun Işık, *Kelam Tarihi*, Kayseri: Kimlik Yayınları, 2021.

Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *eş-Şekâikü'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî.

Yazıcı, Muhammed, “*Ebü'l-Berekât en-Nesefî hayat, şahsiyeti, eserleri ve el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd adlı eseri”*. Yüksek Lisans, Atatürk Üniversitesi, 1992.

Yeşilyurt, Temel. *İslam İnancının Ana Umdeleri.* Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2000.